

Philos. O. 4095/6.

AZ AKADÉMIA FILOZÓFIAI KÖNYVTÁRA

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGA

6.

A SZERETET

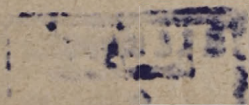
ETIKAI TANULMÁNY

IRTA

NOSZLOPI LÁSZLÓ

Varga Sándor

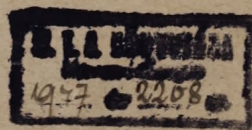
Budapest, 1932.



A GR. VIGYÁZÓ SÁNDOR- ÉS FERENC-VAGYON
JÖVEDELMÉNEK FELHASZNÁLÁSÁVAL KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
BUDAPEST, 1932.

162058



Sárkány Nyomda R. T. Budapest, VI., Horn Ede-utca 9. Tel.: 221—90.

Vezetők: Dr. Wessely Antal és Wessely József.



ELŐSZÓ

A modern etikai kutatás sajátos célkitűzése kettős. Negatív célja az értékhamisítások, álértékek leleplezése, a pozitív cél pedig a valódi értékek felfedezése. E kettős célkitűzést tanulmányunk is magáévá tette, de megtoldotta egy harmadikkal, mely főkérdésünk: melyek a magasabbrendű értékek, melyik a magasabbrendű moralitás, amely ép magasztosságában hordozza igazolását? Erkölcsi kérdésekben nincs más megnyugtató és elégséges bizonyíték, minden bizonyítás végül is a rangfelsőség közvetlen belátásán alapul.

Ezen az úton jutottunk el a keresztény erkölcs rangfelsőségének belátásához, melyet az objektív és elfogulatlan etikai kutatás kénytelen elismerni. A keresztény meggyőződés a bölcselőnél nem feltétlenül elfogultságot, hanem, ellenkezőleg, objektív és előfeltevésektől eredetileg mentes igazságkeresést is jelenthet.

Elismerjük, hogy a meggyőződést nem szabad soha tudományos bizonyítéknak tekintenünk. A tudomány a tárgyi tényállások oldalán keres, a meggyőződés ellenben a már megismert ténnyel, vagy tétellel szemben az „én” szubjektív állásfoglalása. Viszont a tudomány eredményei mindig kell, hogy bizonyos meggyőződések, értékeléseket fakasszanak. Ilyen meggyőződés és értékelés a hit is. Hiszek valakinek, mert értékelésem szerint hitelt érdemel. Így fakaszthat az elfogulatlan értékfelfedezés keresztény meggyőződést, hitet az etikai gondolkodó lelkében.

Mi a kereszténység? Melyik eszmeáramlat, tan, mozgalom, vagy konfesszió tartalmazza? Ha pedig ezekben nem volna egészen torzítatlanul megtalálható, úgy milyen

kritériumok alapján lehet valamely eszmét, érzületet, meggyőződést „keresztény”-nek minősíteni? E nehéz kérdésekre nem szükséges e helyen választ keresnünk. Megelégedhetünk a következő megállapítással: mindabban, ami a történelem folyamán e néven felmerült, bőven akad botránykő és elítélendő mozzanat, de van másfelől oly telített és nemes etikai értékállomány is, mely minden más erkölcsi tanítással szemben felsőbbrendű.

E ponton azonban tanulmányunknak kell átvennie a szót. Köszönetet mondok a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Bizottságának, amely munkámat kiadta.

Budapest, 1931. október havában.

ELSŐ RÉSZ.

B E V E Z E T É S.

1. Etikai érték és pszichikai lét.

A modern filozófiai gondolkodásban erősen tért foglalt az a meggyőződés, hogy az etikai érték nem valóság, hanem a szubszisztencia más módján fennálló, ideális, örök-változatlan tartalom, melyet csak közvetlen evidencia folytán ismerhetünk meg, de ontológiailag meg nem alapozható. Az etikai érték „kell”, a létezés „van”. Az előbbi feltétlen és változatlan, az utóbbi nem önmagában bírja feltételét és változó. Az érték „felette áll” a létezésnek, a lét függ az értéktől és nem megfordítva.

Az etikai érték objektivitását, feltétlenségét és változatlanságát mi is valljuk, mert másképp érthetetlen volna az az *objektivitás* és *végtelenre-törekvés*, mely az etikus érzület és szándék határozmánya. Az önző érdek kiküszöbölése, önalárendelés az erkölcsi követelményekkel szemben, odaadás az eszmények és parancsok iránt, melyeket feltétleneknek, tehát változatlannak ismerünk el: az etika egyik alapkövetelménye.

Nem osztjuk a *pszichologizmus*nak azt a nézetét, mely szerint a pszichológia tényeire logikailag ráalapozhatnók az etikát, tehát etikai indokolás helyett csak pszichológiai magyarázat volna lehetséges.

A pszichologizmus álláspontján ugyanis valóban még lélektani vizsgálat és magyarázat sem lehetséges az erkölcsi jelenségekről, ha a pszichologisztikus felfogást következetesen keresztülvisszük. Nem lehetséges pedig azért, mert az esetben nem tudjuk *objektíve* megállapítani, hogy

tulajdonkép melyek is azok az „erkölcsi” jelenségek, amiket vizsgálnunk kellene? Ha nincs — legalább hallgatólag elismert — objektív, minden emberre kötelező erkölcsi mértékünk, akkor nincs alapunk az erkölcsi jelenségek kiválasztására és a pszichológia más tárgyától való elkülönítésére sem. Az értékelés feltételezi az objektív értékmérőt. Az etikai érték fogalma kizárja a relativitást: ahol relativum az alap, onnan távozik az érték.

Viszont azonban nem látjuk szükségképpinek és megalapozottnak azt a következtetést sem, hogy — mivel az etikai érték a változó és feltételezett léttel szemben változatlan és feltétlen, a szubjektív és relatív emberi pszichével ellentétben pedig objektív és abszolút — tehát nem is lehetne valóság, hanem csak a szubsztancia más módján állhatna fenn. Sőt ez a felfogás lét és érték között áthidalhatatlan szakadékot tételez fel és ezáltal a filozófiát egy átmenet nélküli dualizmus ellentmondásaiba bonyolítja.

Az etikai érték ugyanis követelményt, „kell”-t jelent: ön maga megvalósítását követeli az akarattól és a személytől. Ámde, ami lényege szerint nem létezés, azt nem is lehet megvalósítanunk, az *nem lehetséges*. Így pl. érthetetlen volna, hogy az érték, bár nem létezik, mégis érvényesülést követel ép a létezők körében, sőt az egyén, a faj, a társadalom, az állam és a nemzet virágzásának feltétele. Az akarat és személy sem hordozhat, realizálhat önmagán oly minőséget, mely eredetileg nem pszichikai természetű, attól idegen.

Ha az erkölcsi értékek és törvények nem létezők, de mégis érvényesek, úgy nemcsak megvalósításuk, de *megismerésük* is lehetetlen. Ilymódon nemcsak azt nem tudnók, hogyan „részesedik” a lét az értékek világában, hogyan lehetséges „természetes” szankciója (mely abban áll, hogy tartós nem-követése pusztulást jelent), hogyan „alkalmazkodhatik” hozzá az akarat, hanem arra a kérdésre sem találhatnánk feleletet: hogyan ismerhetjük meg az értéket? Hogyan találhatnak ezek a tisztán ideális tartalmak utat a valóságos emberi tudathoz? Ha az egyén

valami módon szemben áll az értékkel, pl. képes azt felfogni, észrevenni, úgy kétségtelen, hogy az érték az egyén felfogó szervével valami módon érintkezésbe lép. Bármily elmosódottan és nem az igazi névvel jelölve fogjuk is fel ezt az „érintkezést”, kétségtelen, hogy itt az érték megnyilvánul, a létre valami hatást fejt ki, tehát aktív valóság. Így az a felfogás, mely szerint az érték nem valóság, önmagának ellentmond, mert mihelyt az értékről valamit állít, tehát arról valamit tudni, ismerni vél, kénytelen az értéknek a valóságra gyakorolt hatáskifejtését, vagyis az érték aktivitását, valóságát elismerni.

Végül érthetetlen a „más módon” való fennállás önmagában véve is. Ha valami fennáll, kérdeznünk kell: hol, *hogyan*, *mimódon* és *miáltal* áll fenn? A törvényhez pl. hozzátartozik a törvényhozó, a parancshoz a parancsoló, a mértékhez a mértékadó, az eszményhez annak gondolója stb.

A nem létező, csak érvényes érték koncepciója megfosztja az etikát minden *bensőségtől*. A bensőség — egyelőre egészen általánosan és hozzávetőlegesen vázolva — azt jelenti, hogy az erkölcsiség a lélekalkaton nem külső máz, hanem áthatja a legintímebbet: ha az „én” sajátos természete érvényesül az akaratban, *akkor* etikus az akarat.

Nem valljuk azt a felfogást, mely szerint „természetes” és „erkölcsös” egy. Azonban a leghatározottabban állítjuk, hogy minden természetes törekvés, ösztön, vágy mélyén lappang egy erkölcsileg helyes mag. A „természetes” törekvés etikai szempontból kettősséget mutat: van benne egy jogosult mag és egy romlott, kiirtandó elem. Minden törekvés, sóvárgás magva egy valódi *akarat*, melyet nem szabad és nem is lehet kiirtani. Az etika feladata csupán annyi, hogy megmutassa, miben áll ennek az akaratnak a felszabadulása, beteljesedése? Egyelőre csak röviden jelezzük, amit könyvünk további részeiben remélhetőleg egészen világossá tudunk tenni: a lélek eredeti, legmélyebb törekvése kettős. Törekszik gyönyörre, kielégülésre, de törekszik *kiegészülésre* is. Van benne odaadás

és boldogságra-törekvés, *benevolentia* és *concupiscentia* egyaránt. Erkölcsileg rossz a „természetes” törekvés nem önmagában, hanem csak akkor, ha az odaadás, az érték szolgálata nem fölé-, hanem alárendeltetik a boldogságra és gyönyörre való törekvésnek, a helyett, hogy utóbbi pusztán mintegy velejárója, ráadása volna az előbbinek.

A „jó” és „rossz” közötti különbség gyökere itt van: az értéket akarom-e vagy önmagam, a saját gyönyörűségemet? Az érték abszolút, *önmagában* fontos, akarása *odaadás*, melyben önmagam az érték javára mintegy feladom. Az érték abszolút mivoltának, az ebből folyó „kell” *kategórikus* jellegének megfelelő akarati aktus *feltétlen* akarás. Ha azonban valami csak relatíve, „nekem” fontos, ha a helyett, hogy a tárgynak egészen átadnám magamat, az egészen feloldódik reám való vonatkozásában, úgy szubjektív oldalon nem az akarat az elsődleges, hanem a saját érdekem, gyönyörűségem, amelyhez viszonyítva, az akarat függő, nem feltétlen, csak hipotétikus.¹ Az erkölcsitelenség *gőgje* ez, mely az „én”-t helyezi a világ középpontjába, a tárgyi világ fontosságát lefokozza, relativizálja, ugyanakkor azonban lefokozza magát az akaratot is, mely az önérdek, a gyönyör függvényévé lesz. Az értékre irányuló, feltétlen akarat felszabadítása, az önző sóvárgásban, a „természetes” törekvésben rejlő helyes magnak: az önátadásnak kibontása az erkölcsi szabadság és újjászületés lényege.

A személyt és cselekedeteit, a lelki élet tényeit eredetileg értékmenteseknek, értékközömböseknek gondolva, sohasem fedezhetnők fel azt az igazságot, mely szerint az etikai érték *bensőséges*, vagyis a lelki élet tényeiben, annak legsajátabb minőségeiben benne lappang. Hamis minden oly etikai konstrukció — *M. Scheler* nagy gondolata ez — mely nem a szellem aktusaiban és minőségeiben találja eredetileg az értéket, hanem elfordul a valóságtól, valóságmentes, üres ideált, erkölcsi „érvényességet” tesz

¹ V. ö. D. v. Hildebrand: *Die Idee der sittlichen Handlung.* Halle, Niemeyer, 1930. 183. l.

meg a személy és cselekedetei mértékének. Az ilyen, kívülről odahozott, előbb megkonstruált és csak azután „alkalmazott” mérték egészen idegen a valóságtól, a kettő kapcsolata homályos, érthetetlen és — mint láttuk — azt az ellentmondást zárja magában, hogy a valóságtól elszigetelt, idegen érték miért és hogyan lehet mégis érvényes a valóságra?

A „kell” nem csupán annyiban függ a létezéstől, hogy követelmény, melynek teljesülése csak egy valóságos akarat által lehetséges, hanem egész fogalmi tartalmában elválaszthatatlan az erkölcsös egyén pszichikai tulajdonságaitól. Logikai különbségtevés folytán, az *értékkitételekkel* az etikai érték a szellemi lét *főlé* helyezhető ugyan, mint annak minősítése, de tényleg nem értékmentes a szellemi lét és aktus, hanem érték és lélek kölcsönösen áthatják egymást, egységet alkotnak. Az irgalmasság, állhatatosság, pietás stb. fogalmai pl. *egyszerre* jelentenek etikai értéket és pszichikai tulajdonságot. Ha ezeket az erényfogalmakat, mint ítéletállítmányokat, a személyről, mint alanyról, kimondjuk, úgy ítéletünk ontológiai és értékkitélet *egyszerre*. A bensőség fogalma érték és lélek korrelációját jelenti. Az érték a lélek mivolta: megismerése nem más, mint a lélek legmélyebb törekvéseinek, erejének és sóvárgásának megragadása és serkentése.

Amíg tehát egyfelől elismertük, hogy az érték, legalább ősi, eszményi rangban, abszolút, változatlan, kategorikus és időfeletti, addig, másfelől, kimutattuk, hogy nincs valóságtól elszakított, sajátos, létmentes értékfennállás, hanem az érték csak a valóságban, attól elválaszthatatlanul található meg. Az *őserérték is ontológiai és pszichikai természetű*, vagyis — mivel másfelől meg mégis abszolút és örökváltozatlan — nem lehet más, mint Isten személye és akarata.

Ezt a belátásunkat csak röviden jelezzük, mert részletes tárgyalása nem tartozik könyvünk feladatai közé. Könyvünk tárgya ugyanis nem az őserérték maga, csak annak térfoglalása az időbeli, változó pszichikai létben, a benső, szubjektív világban.

Azonban röviden jelezniünk kellett etikai érték és pszichikai lét eredeti, elválaszthatatlan egységét, mert ennek belátása egy *bensőséges* etika elengedhetetlen előfeltétele. A bensőség fogalma pedig jelen vizsgálódásoknak mindvégig vezető eszméje lesz. Mi a bensőség? A bensőség azt jelenti, hogy az etikai érték az ember erkölcsi világában — ha nem is ősi időfelettségében, de valami másodlagos fokon — pszichikai létet nyer, megvalósul, teret foglal, birtokolja a személyt és az akaratot, mely vele azonosítja magát.

A *M. Scheler* és *N. Hartmann* által képviselt materiális etikai felfogást szubjektív, pszichikai oldalon a bensőség felismerésében jelölhetjük meg. Az etikai formalizmus az *általánosság* kritériumát állítja fel a cselekvés etikai értékmérőjéül. Ez az etikai felfogás helyesen látja, hogy általános elvek nélkül nincs erkölcs és nincs etika sem, mint a tudomány. Az általánosság elve azonban csak az akarat *tárgyát* képes (formálisan) meghatározni. Ily módon a formalizmus kénytelen az etikai érték egyetlen hordozóját az *akaratban* jelölni meg és itt is csak a szándék *tárgyát* méltatni figyelemre. Az etikai érték, mint a személy egészének, létének értéke, az általánosság elvével, formalisztikus úton el nem érhető. A formalisztikus etika így *külsőleges*: a személy „hajlamai” értékmentesek, az akarat is csak egy kívülről vezényelt parancsnak engedelmeskedve erkölcsös.

A materiális etikát pszichikai oldalon a *bensőségben* látjuk. Közelebbről tekintve, a bensőség fogalmának értelme háromféle, bár ezek mindegyike egymásból folyik és egymást kiegészíti.

1. A bensőség első értelme érték és lélek fogalmi egységét jelenti: ontológiai és értékítéleteknek azt az egységét, melyről már szóltunk. Az erények fogalmi tartalma csak pszichikai terminusokkal explicálható.

2. A bensőség másodikfajta értelme szerint, minél magasabb és teljesebb az érték, annál inkább terjed ki a személy *egészére* és annál inkább hatja át annak legszűkebb, legmélyebb lényegét. Nem egy mozzanatban, pl. a

szándékban tárgya szempontjából, hanem az akaratí cselekvés egészében, sőt a cselekvő személy létében található meg a cselekvés értéke is. Cselekvés és személy nem elszigetelt: a személy részt vesz a cselekvésben, sőt az egész személy cselekszik. Az erkölcsileg értékes lelki ténynek nem valamely jelentéktelen mozzanatában, hanem lényegében és egész pszichikai háttérében van az érték. Az erkölcsi érdem és felelősség az egész személyé.

3. Végül harmadik értelme a bensőségnek az a tény és szükségszerűség, hogy az erkölcsi cselekvés oly akaratí tendencia, mely a személy legmélyebb természetét alkotja. Az etikai érték nem merőben léten-túli, platoni idea, hanem a léleknek *megfelelő*, annak életét és fejlődését irányító elv: az akaratnak és személynek nem csupán kívülről eredő szabálya, de *lényege*, mely ellen az akarat — szabadsága folytán — véthet ugyan, de ebben az esetben önmagát pusztítja.

H. Münsterberg² vette észre azt a sajátos tény, hogy a rosszat sohasem önmagáért akarjuk. A tiszta akarat természeténél fogva a jót tartja kívánatosnak, s csak valamely gyönyör, vagy haszon elérése céljából, tehát soha sem magának a rossznak, vétkezésnek céljából sértjük meg az értéket, mellyel tiszta, szellemi akaratunkat még a vétek elkövetésekor is rokontermészetűnek érezzük, mintegy azonosítjuk. A bűn által az akarat, az „én” önmagával kerül ellentétbe. Ez a benső, szükségszerű disharmónia a lelkiismeretfurdalás formájában tudatosul. Münsterberget a mindennapi szóhasználat is igazolja. Szoktuk ugyan mondani, hogy „a bűn, a kísértés erősebb volt, mint mi”, de azt sohasem mondjuk, hogy „az erény erősebb, mint mi” (t. i. erényes cselekvés esetén). — Kant említi továbbá, hogy a legnagyobb gonosztevő is, ha az erkölcsőség valódi példáit látja, azt kívánja, bárcsak ő is ilyen érzületű lehetne és csak egyéb ösztönei és szenvedélyei miatt nem cselekszik hasonlóan. Kant egyébként, etikájának egyoldalú formalizmusa és ezáltal külsőleges-

² H. Münsterberg: Philosophie der Werte, Leipzig, 1908.

sége mellett is, többször megpillantotta és e helyeken világosan ki is fejezte az etikai érték bensőségét a 3. pont értelmében. Így pl. a „tisztá akarát” Kant elgondolásában és terminológiája szerint nem más, mint maga a tiszta praktikus ész. Az akarát tehát akkor szabad és autonóm, ha erkölcsös, mert legbensőbb, legsajátabb lényege az ész, maga az erkölcsi törvény, melynek engedelmeskedve, az akarát nem jut idegen elv szolgátságába, hanem önmagát találja meg, önmagát önmagának veti alá és így felszabadul a töle idegen, kaotikus szenvedélyek járma alól.

Ha az eddigiekben a merőben, egyoldalúan külsőleges etika ellen foglaltunk állást és az etikai bensőség elgondolását próbáltuk kialakítani, úgy most hangsúlyoznunk kell, hogy az egyoldalúan bensőséges, külsőlegesség nélküli etikai felfogás époly helytelen volna, mint ellentéte. Az erkölcsi kötetmek nemcsak bensőséget, vagyis az „én” lényegének való megfelelést, hanem *külsőlegességet*, vagyis alárendelést, az „én”-nel szembenálló, a saját akarátunk meghajlását követelő hatalmat is jelentenek.³ A *kötelesség* fogalma, mint *Scheler* helyesen észrevette, mindig negatívumot, tilalmat is jelent. Ámde ép e külsőlegesség, az alárendelés szükségessége a feltétele a bensőség lehetőségének is, mert lehetővé teszi az *odaadást*, az „én” feladását, mely — mint már utaltunk rá és később részletesen is tárgyalni fogjuk — paradox módon az „én” kibontakozásának, felszabadulásának egyetlen útja: bensőség és külsőlegesség, másszóval az „én” ereje és áldozata korrelát, együtt alkotják az igazi moralitást. Akik elvesztik önmagukat, megtartják önmagukat és akik megtartják önmagukat, elvesznek.

Teljes, hiánytalan képet az etikai értékről csak akkor nyerünk, ha abban nem egyedül a tiszteletreméltó, de az „én” mivoltától idegen imperatívuszt látjuk, hanem a leg-

³ Legalább is a *teremtett* „én”-eknél. Egyedül Isten, mint etikai ősérték, számára bensőséges a moralitás minden külsőlegesség nélkül. A teremtett lény, pl. az ember, ellenben az ősi, abszolút értéket nem találhatja meg, mint Isten, önmagában, a saját „én”-je állításában, csak Istenben, az értéknek való önátadás által.

magasabb és legtelítettebb elvet, mely külsőleges és bensőséges egyszerre, mely abszolút, vagyis mindent, a világot és önmagunkat egyaránt áthat, úgy, hogy elesnénk, elűttenénk a legjobbtól, a legnemesebbtől a mi legsajátabb szubsztanciánkban, ha parancsának nem engedelmeskednénk. Ezért a szeretet *pozitív parancs*, mely mélységesen paradox módon (a parancs eredetileg negatív: ott szükséges, ahol megvan az ellentétes magatartás lehetősége is, melyet el kell fojtania) fejezi ki, hogy érték és lét egymástól nem elszigetelt, idegen, hanem rokon, de viszont mégis az érték a magasabbrendű. Az értéket, mint az „én”-nel rokont, szeretjük, mint magasabbat és ennyiben külsőlegeset, tiszteljük. Ez a gondolat merül fel a középkori filozófiában *Aquinoi Szent Tamás* előtt, mikor a *caritas*-t oly szeretetnek mondja, mely tiszteletet is rejt magában.

Minden egyes erkölcsi cselekvésben az egész személy vesz részt, a cselekvés nem elszigetelt az embertől: e bensősége folytán, a moralitás az emberi egész lényegének megújódását követeli és jelenti, egy láthatatlan lény születését önmagunkban. Az erkölcsiség több, mint csupán a gyakorlás és szokás: az erkölcs a magasabbrendű ember születése és a régi ember halála. Ép az önzetlen cselekedetben rejlik a legnemesebb önkifejtés. Etikai érték szubjektív szempontból az, amivel azonosítjuk magunkat, de nem pillanatnyilag, hanem amiről felismerjük, hogy örökre és feltétlenül azonosítanunk kell vele, szubsztanciális „én”-ünk érdekében. Erkölcsös cselekvések után a tengerek és hegyóriások csendje tölti el a lelket, önmagunk tökéletes kiélésének érzelve és a legnagyobb nyugalom. Az értékmegvalósítás-nyújtotta önkifejtés, fejlődés érzelmi tudata az a lelki béke, megnyugvás és nagyság, melyet *Aristoteles az eudaimonia* szóval jelölt meg.

2. Az etika tárgykörének felosztása.

Az etika 1. az ősi, vagy eszményi jónak, 2. a normatív jónak, vagy tárgyértéknek és 3. a szubjektív jónak, vagy személyértéknek a vizsgálata.

Az első rész tárgya az abszolút, eszményi, ősi jóság. Van-e, szükségszerű-e ilyen őserték, hogyan áll fenn, mit tudunk és mit tudhatunk róla? A második rész a normatív jóról, az akarat *tárgyának*, vagyis céljának és indokának értékéről szól. Az abszolút jóság mivoltából bizonyos normák következnek a cselekvés tárgya, realizálandó célja számára. E szabályok követése a cselekvő személyt *kifelé*: a környezet, a világ felé fordítja és a felebarát, család, nemzet, kultúra, jog stb. szolgálatába állítja. A normatív, vagy tárgyi jó objektív és egyénfeletti, de nem maga az őserték, hanem az objektív világnak, a nem-énnek értéke, mely érték azután a célkitűző akarat számára „kell”-t, realizálandó tárgyértéket jelent. A tárgyérték a személyeken kívüli és személyek *közötti* világ „részesedése” az ősertékben. A vele foglalkozó normatív etikának, mely így az akarat célkitűzését rendezi hozzá az ősertékhez, két legfontosabb területe a szociális etika és a kultúra szolgálata. Ebben az objektív, kifelé tekintő erkölcsiségben, a normák összességében a kollektív moralitást kapjuk meg, a társadalom mivoltával összeforrott értékköveteléseket.

Az etikai ősertékben való részesedés azonban első sorban és legmagasabb fokon *benső*, személyes: anyaga, hordozója a lélek, mint alany. Itt elhagytuk a *normák* területét, mert csak az alany célkitűzései normálhatók, nem normálható, nem normatív jellegű érték magának az alanynak, az alany létének értéke. A *normák világa és a tárgyérték világa azonos*: a norma, lényegénél fogva, csak az akarat tárgyát, célját szabályozza.

Ha áldozatot kíván tőlünk valamely etikus tárgy, norma, vagy eszmény, pl. a társadalom, vagy a jog, akkor *miért* kell ezt az áldozatot meghoznunk? Nem kétséges, hogy magukért e tárgyakért, vagy eszményekért is: a tár-

sadalomért, jogért stb. Végelemzésben azonban mégsem ezekért csupán, hanem elsősorban az ösértéknek bennünk, *alanyokban* való érvényesüléseért, azért, hogy az „én” az örök jóság fényében, melegében bensőleg az áldozat meghozatala folytán „részesedjék”.

Nemcsak a tárgyi világnak és az akaratnak *kifelé*, hanem és magasabb fokon a pszichikai létnek, *mint* személynek és alanynak is, bensőleg hozzá kell rendeződnie az ösértékhez. Ez a benső „részesedés”, a szubjektív jóság, az etika harmadik részének tárgya.

A normatív etika eszményekről és normákról beszél. Centrális kérdése: *mit* kell tennünk? A szubjektív jóság vizsgálata ellenben az *erények*, az etikus személy, az eudaimonia és az életideál körében mozog. Főkérdése: mi az élet értelme? milyenek legyünk?

Mint ahogy normatív és szubjektív jóság a filozófia eddigi története folyamán valamennyi etikai gondolkodónál összekeveredett — főleg az újkori bölcseletben⁴ —, nincs elég világosan és határozottan szétválasztva, a kettő különbségének megvilágításául még a következő példát említjük meg. A cselekvés értékelésekor a *motívum* a fontos. Ámde a motívum kétféle: indok és indíték. Az indok a cselekvés végső logikai alapját jelenti, ráció-jellegű, a gondolat birodalmába, a *normatív* etikába tartozik. Helyes indok pl. egy erkölcsi norma. Az indíték viszont pszichikai természetű. Helyes indíték pl. a tisztelet, vagy a felebaráti szeretet. Az indíték a szubjektív etika területén van.

Természetesen szubjektív és normatív *jó* szoros kapcsolatban állnak egymással. A szubjektív jóság a normatív *jó* intencionálását jelenti, az ősi értékre vonatkoztatva, annak szolgálatában. „Eszmények és normák intencionálása” azonban *több*, mint: „eszmények és normák önmagukban”.

A valóban morális akarat a pusztán legálissal szemben többletet tartalmaz, mely nem az akarat tárgyában,

⁴ A középkori filozófia inkább különválasztotta az *ordo*-t és a *virtus*-t.

hanem magának a jó akaratnak személyes minőségében rejlik és a normák rendszerével szemben, mely a cselekedetek céljait, külső eredményeit szabályozza, a szubjektív jósnak, az etikai személyértéknek, az erényeknek birodalmát alkotja.

A jó akarat konstituálásához a célnak, az akarat tárgyának jósa nem elegendő, hanem szükséges ezenfelül, hogy az etikai érték az akarat *végcélját* alkossa, mely nincs korlátozva, nincs alárendelve további céloknak. Más szavakkal: a jó akarat nem csupán akarása a *jónak*, hanem a *jó feltétlen* akarása, melynek egyedüli indítéka az etikai érték iránt való tisztelet és szeretet. A valódi moralitás továbbá nem csupán egyes izolált jócselekedetek végbevételére szorítkozik, melyek rendszertelenül, néhány önkényesen választott alkalommal, a jó hajlamok iránt tanúsított pillanatnyi engedékenységből keletkeznek, hanem az akaratnak következetességét és állhatatosságát, a személy cselekedeteinek elvszerű rendjét és a személy megbízhatóságát követeli.

A valóban *jó* akarat nem csak legális, hanem morális, azaz: *erényes*. *Sokrates* helyesen vetette fel a személy benső értékének alapproblémáját, mikor ezt kérdezte: mi az erény?

Az erények a személy *létének* értékei, szemben a cselekvés-értékekkel, melyek a személy *teljesítményeinek* értékei. Nincs ugyan igaza *Schele*rnek, midőn a létértéket, a személy értékét tartja egyedül fontos, sőt egyedül valódi értéknek, mert nem veszi figyelembe, hogy: 1. két egyenlően erényes személy közül az lesz az értékesebb, az szerez nagyobb erkölcsi *érdemet*, akinek több és fontosabb teljesítményre volt alkalma, és hogy 2. az erény nem pusztán képesség, habitus, hanem aktivitást jelent, értelme nemcsak az, hogy készek vagyunk a jóra, hanem, hogy a jót meg is tesszük. Nemcsak a metafizikában, hanem az etikában sem választható el egymástól lét és tevékenység: az erény tettekből fejlődik ki és tettek nélkül elsorvad. Azonban bizonyos, hogy az erény, sőt már az egyes jótett is

többletet jelent a tárgyértékek, a normák világával szemben.

A személy szubjektív jóságának egyik jellemvonása a *bensőség*, érték és lélek egymásban-létele, a léleknek ez a legnemesebb jellemvonása, amely azonban nem képzelhető külön, magában, hanem elárad a bensőséges személy minden cselekedetén, érzelmén és oly egyszerű, hogy nem lehet részekre bontani.

Szubjektív jóság és tárgyérték különbségét legjobban mutatja az a körülmény, hogy szubjektíve lehet erkölcsös az oly cselekvés is, mely illegális, összeütközik egy normával, ha a cselekvő a kérdéses normát önhibáján kívül nem ismeri. Ebben az esetben irreális kötelesség-tudatról beszélhetünk. Viszont a tárgyilag, normative is helyes cselekvés esetén *megismerő* kötelesség-tudatról (*Br. Bauch* terminusa) szólhatunk és a kétféle kötelesség-tudat különbsége nyilván mutatja, hogy a tárgyilag is helyes morális cselekvés a pusztá, sőt esetleg tévedő jóakarattal szemben többlet. A szubjektív jóság és a tárgyérték csak együtt alkotják az erkölcsileg *teljes* cselekvést: előbbi nélkül moralitás a cselekvésben létre sem jöhet, utóbbi nélkül értékelméletileg hiányos.

Könyvünkben az etika három, említett területe közül csak a szubjektív jósággal, a személyértékkel foglalkozunk. *Nem* tárgyaljuk bővebben sem a tárgyértéket, sem — noha logikailag a személyértéket megelőzi, fogalmi előfeltevése — az ősi értéket és a személyelméletet. A filozófiai kutatás útja ugyanis regresszív és a mi esetünkben is a logikailag feltételezettnek, a személyértéknek vizsgálata deríthet fényt a feltételre: a személy mivoltára, másfelől pedig az abszolút értékre, amelyeknek a tárgyalása azonban már szűkebb feladatkörünkön kívül esik.

A szubjektív jóság kialakult, kifejlődött formát az egyes *erényekben* ölt, ezeknek centrális és általános mivoltát pedig a *szeretetben* fogjuk felfedezni. Az egyes erények önmagukban a szeretet egy-egy formáját jelentik, maga a szeretet tehát, egész teljességében, egyúttal a moralitás teljessége. Az értékkel való ilyen egyesülést, az

érték szeretetét, mint a moralitás teljességét, *tökéletes*, vagy *szintétikus szeretetnek* nevezzük, hogy megkülönböztessük a *specifikus szeretettől*, a szeretetnek oly formáitól, melyek ugyan a szeretet jellegzetes vonásait, mint ilyeneket, hiánytalanul mutatják, azonban még sem a moralitás teljességét jelentik, csak az egyes erények rangján állnak, azok közé tartoznak.

3. A szubjektív jóság kutatásának módszere.

Minden ismeret igazolhatósága végelemzésben a *közvetlen evidencián*, az igazság intuitív belátásán nyugszik. Már *Aristoteles* észrevette, hogy minden igazolás, bizonyítás végül tovább nem bizonyítható, közvetlenül evidens tételekben gyökerezik, különben bizonyításunk alapja a végtelenben vesznék el.

Gyakorlati erkölcs és tudományos etika egyaránt nem nélkülözheti a közvetlen evidenciát. Az élet azt mutatja, hogy minden normális emberben, sőt a gyermekben is, megvan a képesség a jó és rossz spontán megkülönböztetéséhez. Akikben ez hiányzik, azokat a *jóra* meg sem taníthatjuk, fogyatkozásukat a patológia körébe utaljuk és erkölcsi színvakságnak nevezzük. A jó és rossz közvetlen felismerése nélkül erkölcsileg beszámítható cselekvés már csak azért sem volna lehetséges, mert a tett közvetlen bizonyosságot kíván, „a tett halála az okoskodás”.

A tudományos etika az érték igazolt megismerését, az értékelés helyes alapjának feltárását tűzi ki célul. Ez igazolás folyamán szintén szükségszerűleg elérkezik tovább már nem igazolható, végső értékmozzanatokig, közvetlen belátásokig.

A szubjektív jóság területén pl. közvetlenül felismerjük, hogy az *állhatatosság* értékesebb, mint az ingatag következetlenség, mégpedig azért, mert az állhatatosság erőt és önátadást, objektív önálárendelést jelent. De ha valaki közvetlenül nem látja be, hogy az állhatatosság, mint erő és tisztelő objektivitás egysége, értékesebb a

gyengeségénél és szubjektív önkénynél, annak számára ezt tovább igazolni nem tudjuk. Az önátadással összekapcsolt erő értéke közvetlenül evidens.

Hasonlóképp közvetlenül látható be pl., hogy a szubjektív jóság nem a mulandóra, hanem az *örök*-re törekszik. A végtelenre való törekvés értékét azonban hiába próbálnók bizonyítani annak, aki a pillanatot a végtelenségnél többre „becsülné”. Csak negatív irányban lehetséges a bizonyítás: kimutathatjuk, hogy az utóbbi álláspont: a mulandóság, mint végcél, önellentmondó.⁵

Csak a közvetlen evidencia alapján vállalkozhatunk a szubjektív jóság *leírására*.

A leírás, *Pauler* kifejtése szerint,⁶ abban áll, hogy mindenekelőtt (1) a leírandó tárgyakat *összegyűjtjük*, (2) majd a tulajdonképeni leírást, a tárgy immanens határozmányainak megállapítását elvégezzük, olymódon, hogy (3) kitűnjék, miben *különbözik* más tárgytól és végül (4) beleillesztjük a leírt erkölcsi határozmányt (a mi esetünkben) a szubjektív jóságnak egész rendszerébe.

A tárgyak összegyűjtésének forrása a szubjektív jóságra vonatkozólag a *történelem*. Igyekezni fogunk, hogy összegyűjtsük és leírjuk — beleillesztve a szubjektív jóság egészébe — mindazt az *evidenter* értékes pszichikai határozmányt, ami a történelem folyamán valamiképp felmerült: vallás erkölcsi tanítások, nagy jellemek, kiváló tettek stb. gyanánt az emberiség erkölcsi tudatába belekerült.

Tehát lehetőleg hiánytalan, mindenoldalú szintetikus etikai élet- és személyideál általános megrajzolására törekszünk.

A leírás szempontja (más szóval, hogy mely vonásokat tartunk a leírásnál fontosaknak) nem pszichológiai, sem történelmi, hanem ép *etikai* lesz. Leírásunk pszichikai területen jár ugyan, de ezt, mint megvalósult *értéket* tekintti. Etikai és pszichikai leírás, merőben különböző szempontjaik folytán, egymástól is lényegesen különböznek.

⁵ V. ö. alább, 39. és 53—54. l.

⁶ Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába. 1920. 144. l.

Igy pl. le fogunk írni egyes erényeket. Az erény, mint *érték*, leírható, sőt tudományosan csakis leírás által megismerhető *minőség*. Viszont az erény *pszichológiai* fogalma szerint, mint habitus, le nem írható, mert nem leíró fogalom, hanem magyarázó. Az erény a személy önazonosító állásfoglalása az értékkel szemben, igenlő beállítottság, tehát maradandó érzület, nem csupán aktuális magatartás. Azok a reális, pszichológiai folyamatok, melyek egy-egy erényt, vagy etikus magatartást realizálnak, nem meritik ki a beléjük ágyazott erény etikai mivoltát. Az utóbbi már nem pszichológiai folyamat, hanem ezek ideális, értelemmel teljes, szellemi minősége. Az erény lényege továbbá benne lappang ugyan, de sohasem azonos a személy egy, vagy több pszichológiai tulajdonságával sem: sőt ezek etikai előfeltevése, mert az utóbbiak már ép a személy érnyes voltának megnyilvánulásai, kifejezései. Röviden szólva: az erény etikailag leírható, pszichológiailag nem, a pszichológia feltételezi, de a saját eszközeivel, módszereivel, a saját erejéből meg nem ismerheti.

A szubjektív jóság leírása, mint minden leírás, általánosítás: egyre általánosabb fogalmak körébe vezet. Az a specifikus lényeg, vagy tényállás ugyanis, amit leírnunk, csak, mint általános fogalmak kereszteződési pontja írható le. Maga a specifikum le sem írható. Ilyen módon mindegyre általánosabb mozzanatokat fedezünk fel a szubjektív jóság területén, amíg végül elérkezünk a legáltalánosabb, végső mozzanatokhoz, a szubjektív jóság lényegéhez, melyet a szintétikus (tökéletes) szeretetben fogunk megtalálni. Az egyes leírt szubjektív értékhatározmányok, erények a szeretetnek, mint legáltalánosabb *rendező*-fogalomnak logikai funkciója folytán illeszkednek a maguk helyére a szubjektív jóság egészében és ugyancsak onnan nyerik *értékkritériumukat*, melyből levezethetők. A közvetlen evidenciának tehát megfelel egy önmagában érvényes és általános kritérium a személyérték területén is, de ez csak *utólag*, a leírás elvégzése után tudatosítható.

Hogy módszerül a leírást választottuk, annak magyarázata a tárgy természete. Az erény *minőség*, mely tudo-

mányosan csak a leírás módszerével közelíthető meg. Mindazok a filozófusok — pl. *Aristoteles*, *Aquinoi Szent Tamás*, újabban a *fenomenológiai* etika — kik ezzel a módszerrel kutatták ezt a területet, termékeny, gazdag, életteli etikát alakítottak ki, míg a többi gondolkodó számára az erény fogalma kör és tartalom szempontjából egyaránt üres maradt, sőt valódi értelmét is hamisan látták.

A személyérték leírása a normatív és az ősi értékről szóló kutatás számára is fontos, mint kiindulópont. Minden etikai rendszer — a filozófia történetének tanúsága szerint — egy *etikai élet- és személyideálból* indul ki és ennek gyengéit, egyoldalúságait is átveszi. Szükséges tehát, hogy az etikai kutatás lehetőleg tiszta és teljes, szintetikus élet- és személyideált vegyen figyelembe. A szorosan vett etikai és filozófiai területen kívül is fontos lehet a szubjektív jósnak mindenoldalú leírása. Pl. az *elméleti pedagógia* az erkölcsi nevelés célját csakis a személyértékben találhatja meg.

Az etikai megismerés *pszichológiája* a módszer szempontjából másodrendű fontosságú, tárgykörünkhöz szorosan nem tartozik, tehát csak röviden tárgyaljuk. Ha *van* etikai evidencia, mely közvetlenül megismertet bennünket kategórikus és szükségképi értékekkel, úgy inkább a szükségképiség tudományos igazolása a fontos, mint az a kérdés: ez a szükségképiség a megismerés számára érzelmi, vagy gondolati, emocionális, vagy intellektuális jellegű-e?

Fr. Brentano, *M. Scheler* és a magyar *Böhm K.* nyomán, az etikai megismerést érzelmi és gondolati tényezők komplexumának látjuk. Az etikai megismerés nem elméleti és passzív, hanem gyakorlati és aktív jellegű: az élet-

⁷ Szükségképi az az érvényesség, melynek tagadása lehetetlen, önmagának ellentmond. Az érték szükségképisége, melyet vizsgálódásaink alább több alkalommal igazolni fognak, nem mond ellent annak a tényállásnak, hogy az érték maga tovább már nem bizonyítható, végső elv. Ugyanis ép azért lehet szükségképi valami, mert nem bizonyítható, vagyis, mert minden, körébe eső bizonyítás előfeltétele. A szükségképiség negatívum: egy elv tagadhatatlansága. E negatívum nem alapozhatja meg az illető elv *pozitív* tartalmát.

ben, cselekvésben, magában a szeretetben és gyűlöletben csillannak meg az értékek. Az érzelem nem vak, hanem önmagukban érvényes, örök értékekhez vezet el bennünket. A centrális erény: a szeretet egyúttal az a szellemi aktus is, mely eddig ismeretlen, új értékeket *fedez fel*, mely gyarapítja ismereteinket az értékek világában. Ez a tényállás megoldatlan antinómiát jelent ugyan az etikai gondolkodás számára. Az értéket már ismernem kell, hogy szerethessem, de viszont csak akkor ismerhetem meg, ha szeretem: erényesnek kell lennem, hogy erkölcsi belátáshoz juthassak el, de csak akkor lehetek erényes, ha tudom, mi a jó. Azonban közvetítő út kínálkozik erkölcsiség és annak hiánya, másfelől erkölcsi belátás és annak hiánya között a sóvárgásban, sejtelemben és hitben, a platon *eros*-ban, mely azután, átmeneti jellegénél fogva, alkalmas erény és tudás cirkulusának megoldására is. Az érzelemnek is van „logikája”, vagyis vannak értelemmel teljes, szellemi aktusai, melyekkel értékeket intencionál. Ez az emocionális a priori, érzelmi logika azonban ép *logika*, vagyis tartalmai, minőségei az érzelmi ráirányulásban ragadhatók csak meg, ámde ezek az ideális tartalmak mégis *eszmék*, jelentéssel, fogalmilag kifejezhető, *értékkitételek*ben megformulázható logikai struktúrával bírnak. Az etikai megismerés ezért emocionális *tetszéssel*, értékbecsléssel kezdődik, de intellektuális értékkitételekben nyer betetőzést.

Módszertani meggondolásaink után hozzáfoghatunk a szubjektív jóság leírásához. Könyvünk a címben megjelölt feladatának megfelelőleg, részletesen (1) a szintetikus, tökéletes szeretettel fog foglalkozni és (2) a specifikus szeretettel, míg a többi erényt csak oly mértékben tárgyaljuk, amint a tökéletes szeretet általános képéhez szükséges.

MÁSODIK RÉSZ.

A SZINTÉTIKUS, TÖKÉLETES SZERETET.

4. Jóakarát, erény, gáncstalanság.

„Jó“-nak az életben először is a tárgyakat nevezzük, ha élvezetet okoznak, vagy hasznosak. „Jó“-nak mondjuk azonban a személyt és annak akaratát is, ha etikailag értékes. „Jó“-n, mint eddig is tettük, nem élvezetet, vagy hasznot, hanem az etikai értéket fogjuk érteni.

Az akarat, a személy képes a *jót feltétlenül* akarni, vagyis minden lehető céllal, indokkal és indítékkal szemben a *jót* választani.

Ha a *jót* nem feltétlenül akarjuk, akkor más célt a *jónak* elébe helyezünk, a *jót* nem önmagáért (hanem pl. valami haszonért) akarjuk. A *jónak* nem feltétlen akarása a morilitással szemben csak legalitás. A legalitás esetén akaratunk *tárgya jó*, de a tárgy akarása nem, mert nem feltétlenül akarjuk. Lehet tehát az akarat tárgya *jó* (normatív helyes) és maga az akarat is *jó* (az alany jósága).

Az alany jósága, a jóakarát, a *jónak* feltétlen akarása a szubjektív jóság területe.

Nem áll fenn szubjektív jóság az akarat tárgyának normatív helyessége ellenére sem:

1. legalitás esetén. Erről már szoltunk.

2. Ha az akarás csak látszólagos, valójában benső kényszer (pl. téboly, hipnózis, álmom) állapotában „cselekszik“. Ez esetben hiányzik az akarat három kelléke:¹ a

¹ Pauler: Bevezetés a filozófiába. 116. l.

szándékosság, öntudatosság és céltudatosság, vagy ezek valamelyike.

Az emberi psziché tökéletlensége folytán akarhatunk egyazon aktussal *jót* és *rosszat*: pl. a *cél* *jó*, de az eszköz helytelen.

A szubjektív *jóság*, vagyis a feltétlen jóakarat képessége a személy méltósága, mely felelősséget, beszámíthatóságot jelent. Láttuk, hogy ez a felelősség és beszámíthatóság nem jöhet létre — mert akarás sem áll fenn —, ha a „cselekvésből” hiányzik a *szándék*, *öntudatosság* és *céltudatosság*, vagyis a *szabadság*. Az akarat szabadsága a szubjektív *jóság* feltétele.

Az emberi személy pszicho-fizikai létében nem független, annyiban nem is személy, hanem tárgy: tárgya nála hatalmasabb erőnek. *Szándékában* azonban szabadnak kell lennie, ha *jó*- vagy rosszakaratról kellő alappal beszélnünk lehet. Nem-szabad *szándék* se nem *jó*, se nem *rossz*, sőt önellentmondó, mert a *szándék* és akarat fogalmához hozzátartozik a *szabadság*.

A *jó* csak úgy lehet kötelesség és érdem, elmulasztása bűn, ha *mi* akarhatjuk, nem idegen hatás kényszeríti bennünk a külső „cselekvést”.

Az akarat szabadsága alternatíva, mely a rosszakarat lehetőségét is jelenti. Ezért az akaró személynek biztosítania kell magában a *jó állandó* teljesítését. A *jóban* való bizonyos irányú *állhatatosság* az *erény*.

Az erény, mint az akaratnak a *jóban* való önmegszilárdítása, magasabb állapot az egyes, elszigetelt jócselekedettel szemben, de a szabadságot az akarattól el nem veszi. Ellenkezőleg: az erény a nagyobb szabadságot jelenti, mert a maga állhatatosságában független minden eltérítő pszichikai élménytől. Az állandó, nem labilis akaráshoz általában több szabadság kell az ellentétes hatásokkal szemben, mint egy jócselekedethez.

Az egyes jócselekedet pillanatnyilag az „én” feltétlen azonosítása a *jóval*, így mintegy a csírát tartalmazza, melyből az erény kifejlődik. Az erényben ugyanis a *jó* területén való pillanatnyi meggyökerezés bontakozik ki és

a jóakaratnak az *idő* felett való győzelmévé terebélyesedik.

Csak kivételesen fordul elő oly eset, amikor az erény *egyetlen* jócselekedethez is szükséges, vagyis egyetlen tettehez az alany erejének és szabadságának nagy foka kell. Ezek a *hősi áldozattal* járó tettek, melyek egymagukban is állhatatosságot kívánnak. Rendszerint azonban az egyes jótett nem feltételez szükségkép erényt a személyben, csak annak csíráját, a jó hajlandóságot.

Amint egy jótett nem jelent szükségkép erényt, úgy egy erény sem jelenti még a személy *gáncstalanságát*, vagyis minden irányú erényességét. Nagy moralisták tapasztalata szerint legalább 2—3 erény megszerzésével — illetőleg 2—3 főhiba kiirtásával — a személy a többi erény birtokába is eljut, legalább is a minden irányú, helyes cselekvéshez szükséges mértékben.

A személy szubjektív jóságának e szerint fokozatai lehetnek. A három legfontosabb fokozat: jóakarat, erény és gáncstalanság. *Kant* felfogása szerint a *jóakarat* az egyetlen valódi hordozója a moralitásnak. Az etikai érték-hordozók körének ez a megszükitése azonban a tényekkel összeegyeztethetetlen. Elég egy elfogulatlan pillantást vetnünk az erkölcsiség tarka, minőségileg gazdag különbségeket felmutató világára, pl. egy nemes szeretetre, hősies lemondásra, nagylelkű megbocsátásra, hűségre, tiszta jellemre stb., és belátjuk, hogy az akaraton kívül a személy maga is hordozója lehet az értéknek.² Amint némely embernek már az arcvonásaira kiülnek értékei: lelki előkelősége, tisztasága, jósága stb., úgy mások arckifejezése értéktelenségüket, egész kicsinyességüket, aljasságukat árulja el.

A szubjektív jóság említett fokozatai egyúttal az erkölcsi *tudat* kisebb, vagy nagyobb fokát is jelentik. Az erkölcsi beszámíthatóság, a jó, vagy a rossz cselekedetekre való képesség maga is csak a tudat bizonyos fokán lép fel. Nem minden tudat *erkölcsi* tudat, csak az, amelyik öntudatos, céltudatos és a szándékosság lehetőségét is tar-

² V. ö. D. v. Hildebrand i. munkájával (3.l. és köv.).

talmazza. A csecsemő, az elmebeteg, vagy az álomállapot dekoncentrált tudata nem engedi meg az akarat *szabadságát* (szándék, ön- és céltudat), tehát nem erkölcsi tudat.

Az erényességhez, erkölcsi kiválósághoz a tudatnak erkölcsileg még magasabb: gazdagabb, élesebb és mélyebb foka szükséges. Az erény *tudás* olyan értelemben is, hogy a *jó* finom és pontos megkülönböztetése, felismerése nélkül nincs erény. Intellektuális kiválóság és bizonyos, lelkes értelemben vett *műveltség*, tehát a tudat tágult, fejlett látóköre az erkölcsi kiválóság egyik feltétele, mert szükséges a nagy tettek és magatartások alkalmainak, lehetőségének felfedezéséhez. Az etikus ember tudatos és logikus, de ezen kívül az összefüggések ösztönszerű *megérzésére* is képes. Az erényesség bizonyos esztétikai, logikai és etikai kiegyenlítettség.

Az életkörülmények, környezet, életkor, történeti kor, vagyon, testi állapot stb. növelhetik, vagy csökkenthetik a beszámíthatóságot. Megtörténik gyakran, hogy a szabadság valamely ember életében csak igen kis területre korlátozódik. Betegség, szenvedélyek, külső erőszak határozottan csökkenthetik. Azonban a *hősiesség* mindezek ellenére is képes az erkölcsi függetlenséget megvédelmezni.

5. Önuralom és gyengeség. Önuralom és erény.

A jóra való hajlandóságnak öntudatos gyakorlás által *habitussá* kell szilárdulnia, hogy erénnyé fejlődjék. Az erényességhez vezető utat tudvalevőleg már *Aristoteles*³ leírta. Az akarat a rosszra is hajlik, de ezt kezdetben kisfokú ellentállással legyőzhetjük.

Az önlegyőzés nem múlik el az akarat számára nyomtalanul, hanem az akarat lassan-lassan *jóvá*, állhatatossá szilárdítja magát. A sok önlegyőzés következménye előbb az *önuralom*, majd az erény. Az erény kialakulása tehát végeredményben azon a nagy metafizikai világtörvényen

³ Eth. Nic. II. 1.

alapul, mely szerint a történések, a pillanat nem múlik el nyomtalanul a jövődő szempontjából és nincsen teljesen elszigetelve a multtól sem. A pillanat hatása tovább él, a pillanatok döntik el életünket és jellemünket. Már *Goethe* észrevette, hogy bármily hosszú megfontolással készülünk elő egy tetre, az elhatározás mégis a pillanat műve.

Az erény mérhetetlen becsét bizonyítja, hogy általa *uralkodunk a pillanaton*, márpedig a pillanat kezében van sorsunk.

Az önuralom mintegy középütt áll fokozatilag az elszigetelt, egyes jócselekedet és az erény között. Még nem egészen erény. Önuralom mellett ugyanis még meg van (bár legyőzve, de ki nem irtva) a rosszra való hajlam, a bűnhöz való bizonyos vonzódás. Az önuralom pl. lemond, de néha elég nehezen mond le arról, ami a bűnben gyönyört okoz. Az erény ellenben pszichikailag tökéletesen kifejezi a rossznak semmis és megvetendő voltát, a pszichében nem hágy meg rosszirányú vonzódást (minden erény természetesen csak a saját irányában). Az erény úgyszólván képtelen a rosszban gyönyörködni.

Ha *Kant* az erényt a hajlamokkal való *küzdelemben* tanusított moralitásnak látja, akkor valószínűleg az önuralommal téveszti össze. A hősiesség ugyan már nem önuralom, hanem erény, mert azt jelenti, hogy a legnagyobb kényszer, áldozat, veszedelem, fájdalom stb. sem képes az akaratot megingatni, ami pszichikailag csak úgy lehetséges, hogy az akaratban *már nincs hajlam* a rosszra. De ép ezért a hősiesség nem is jelenthet küzdelmet a hajlamokkal. A hős már nem a saját rossz hajlamaival küzd és tulajdonkép már nem is nagyon küzd. A nagy küzdelmet és hajlamainak végleges rendezését *előbb* kellett véghezvinnie és csak ezután lehetett hős. A keresztény vértanuk énekeltek a máglyán, tréfálkoztak hóhéraikkal a rettenetes kínzás közben és boldogok voltak, hogy vértanukká lehetnek.

A személy erkölcsi útja nemcsak az erény felé tarthat, hanem rossz irányt is vehet. Az első lépés az erkölcs-telenség felé a *gyengeségben* áll. Ez igen nagy morális baj,

mert egészen a bűnben való *megátalkodásig* (az erény ellentétéhez) vezethet. Az erkölcsi gyengeség az akarat *lanyhasága*, melynek következtében nem fejtjük ki a rosszal szemben teljes erőnket. A lanyhaság nem egyéb, mint *gőg*, mert elbizottan túlbecsüli és elegendőnek tartja azt a csekély és a rossz legyőzésére elégtelen erőfeszítést, melyet a psziché a jó irányában gyengén tesz. Ezáltal keletkezik az erkölcsi világ követelményeivel szemben való *bukás és vakság*.

Amint az erény szabadságot, erőt és tudást jelent, úgy a megátalkodottság a szenvedélyek rabságát, (habituális) gyengeséget és vakságot. E problémák a tiszta etikai leírason túl vezetnek, genetikus és metafizikai természetűek, tehát a szellemfilozófia körébe tartoznak. Végeredményben abba a problémába torkollanak: miért és mikép jelent a szellemi élet és aktivitás hosszabb ingadozás után a földi élet utolsó idejében, az öregkorban bizonyos állandó azonosulást a jóval, vagy esetleg végleges bukást a rossz felé?

Az emberek élete, mélyebb megfigyelés szerint, vagy az egyik, vagy a másik irányt mutatja, az átlagemberé rendszeren valami kisméretű és hiányos törekvést a jó felé. Valódi erényességig az átlagember életében rendszerint nem jut el, hanem önuralom és gyengeség között ingadozik. Erkölcsileg beszámítható ugyan, de sem hős, sem megátalkodott, sem nagy dicséretet, sem súlyos elítélést nem érdemel.

Felvethető az a kérdés: hogyan viszonylik és aránylik egymáshoz az egyes elszigetelt cselekvés és a személy értéke? Lehetnek, akik *Kant* nyomán a cselekvés értékének nagyságát a *küzdelem* nagyságában látják. Ha ezt a felfogást következetesen keresztülvisszük, a személy és a cselekvés értékét sok tekintetben ellentétesnek látjuk. A cselekvés értékének fokozása céljából ugyanis ez esetben nem az erény, hanem az önuralom látszanék kívánatosnak, nem a rossz hajlamok kiirtása, hanem azokkal szemben az ellentállási erő növelése. Viszont a személy szempontjából az erény jelenti az önuralommal szemben a na-

gyobb értéket. A végső — etikailag már nyilvánvalóan gyanus és tévutakon járó — következtetés a *Kant*-i felfogásból azután már nem a bűnalkalmaknak, a rossz hajlamok ingerlésének a kerülését, ellenben azoknak egyenesen a felkavarását követelné, hogy a leküzdésük annál nagyobb érdemeket szerezzen.

Tudjuk, hogy ha két ember külsőleg ugyanazt cselekszi, a két cselekvés etikailag mégsem egyenlő értékű, mert a szándéktól függ a szubjektív érték. Ámde, ha a két ember *szándéka* is ugyanaz, a cselekvés még akkor sem lesz teljesen egyenlő értékű. Az értéket végelemzésben nem a külső tett, de nem is csak az egyes, elszigetelt szándék határozza meg, hanem ezenfelül a maga egészében az a személy is, *aki* szándékozott. Megvilágításul vegyünk egy példát.

Három tűzoltó az égő házban való munkálatoknál ugyanazzal a veszedelemmel szemben ugyanazt a bátor cselekvést tanúsítja: a beomlással fenyegető, égő tetőn kell feladatukat teljesíteniök. Az első könnyebben bátor, azért, mert idegei erősek, nem érzékenyek, nyugodt és közönyös vérmérsékletű. A második idegesebb és félénkebb hajlamú, de remegését kötelességtudóan leküzdí, lelkében a *Kant*-i közdelem-moralitás megvan. Szándéka és tette valóban értékesebb is, mint az elsőé, mert bensőleg nehezebb, több küzdelemmel jár.

A harmadik tűzoltó azonban oly kivételesen emelkedett lelkületű, oly nagy fokban etikus, hogy a halál és a szenvedés veszedelme is — ha ezáltal etikus cselekedetet, hősi áldozatot művelhet — magasrendű örömmel tölti el. Az eudaimonia lelki nyugalma elhallgattatja benne a félénk idegizgalmakat. Cselekvése — a bátor helytállás — nem fog annyi benső küzdelmébe kerülni, mint a másodiknak, mégis értékesebb. Erényből fakadt, míg a másodiké csak önuralomból.

Kant felfogását e példával megcáfolva látjuk: az érnyes cselekvés nagyobb értékű, mint az önuralomból folyó, ha kevesebb küzdelemmel is jár. Mégpedig azért nagyobb

értékű, mert emelkedettebb, etikailag értékesebb lelkület a háttere. A cselekvés értékét a benső küzdelem is befolyásolja, de ezenfelül az a körülmény is, hogy milyen lélekkel akartuk, milyen benső talajból fakadt? A cselekvés értéke tehát nem ellentétes a személy értékével, hanem ép az utóbbitól függ. Nem mindig a *küzdelem* nagysága határozza meg a moralitás fokát, sőt a benső küzdelemmel hozott elhatározás lehet tiszteletreméltó és értékes, de nem a legértékesebb. Jó a küzdelemben tanusított önuralom, de még jobb az erény.

Mivel a személy értékének, a szubjektív jósnak öszszegét a tökéletes, szintétikus szeretetben fogjuk megtalálni, mondhatjuk, hogy a tökéletes szeretetből véghezvitt tett, vagy csak szándék is, a legértékesebb. Ismét az etikai *bensőség* követelményéhez érkeztünk: a szubjektív érték az egyes jócselekedetknél is a személy legszűkebb, intim mivoltában gyökerezik. Az a tétel, hogy a jószándék értéke függ a személy értékétől: *a szándék intim személyértékének tétele*.

Az etikailag nagyértékű személynek tárgyilag csekély jószándéka is lehet értékesebb, mint a nagy elhatározás kevés szeretet, alacsonyabb lelkület mellett. Amilyen a szív és amennyi a lelki nagyság, olyan és annyi a jótett értéke; a kereszténységnek ez a nagyszerű tanítása az erkölcsiség legmélyére hatol. Vannak kivételes esetek, amikor egy nagy bűnös személye is, ha igen nemes lélekkel, nagy szeretetből megbánja vétjét, hirtelen etikailag értékesebbé válik, mint azé, aki nem vétett, de lelkülete alacsonyabb.

A *kötelesség* teljesítése alól természetesen az etikailag kiváló személy sincs felmentve. Az emelkedett lelkület, a személy értéke csak a normative a kötelesség vonalán és azon *felül* elhelyezkedő szándékok értékét növeli. Ha ellenben a szándék *alul* marad a kötelesség mértékén, ha hibázik és vétkezik, akkor a személy értékének nagysága ezt a vétket nem csökkenti, hanem súlyosbítja. Ha az erős ember gyenge, az nagyobb hiba, mint, ha a gyenge ember gyenge: a vétket az erő eltaszítása, a kiválóság be-

szennyezése, a személyben már megvalósult jóság megsértése súlyosbítja.

Összefoglalásképp mondhatjuk, hogy a személy értéke a jótett becsét és a vétkek súlyát egyaránt növeli. A jószándékhoz a személy jósága mintegy *hozzájárul*, azt alátámasztja és emeli, a rossz szándékban pedig a személy jósága a morális defektust mintegy erkölcsi *kontraszt* gyanánt kiélezi, kidomborítja.

Az e ponton felmerülő, további problémák és tisztázásra váró feladatok már a *normatív* etikát is érintik, a szubjektív jóság területén belül teljesen el nem intézhetők.

A bensőség mozzanatában az etikai értéknek a személyre vonatkozó térfoglalási, birtoklási megvalósulási, egyesülési igénye nyilvánul. Nem a személyben való térfoglalás *nehézsége*, hanem maga a térfoglalás értékes, melyhez a küzdelem csak út és amelynek még a hősiesség is csak megnyilvánulása.

6. Az erények osztályozása.

Az erény a jóban való *bizonyos irányú* állhatatosság. Az akarat állhatatossága az élet és cselekvés sokirányú megpróbáltatásai közben sokféle szubjektív erkölcsi határozmányt, sokféle *erényt* követel. Mindezen erények lényegét a (tökéletes) *szeretetben* fogjuk megpillantani, melynek minden erény csak módja. A szeretet egyesíti magában a többi erényt, ezért *szintétikus, tökéletes erény*, mely természetesen ezáltal biztosítja a személy gáncstalanságát.

A szeretet mindenirányú és általános erény, ezért nevezzük szintétikusnak, vagy tökéletesnek. Ilyen erény csak egy lehet: ép a szeretet.

Számos erény ellenben nem mindenirányú, de mégis *általános*, vagyis minden más erényben, mint határozmány, bennfoglaltatik. Általános erények: az állhatatosság, az erő, a tisztelet (az érték érvényesüléseért hozott odaadó *áldozat*), a pietás, a bölcsesség, a harmónia, a törvényszerűség, az alázat (az akarat az értéket állhatatosan

önmaga *főle* helyezi), a bátorság, a tárgyilagosság, a bensőség, az öröm, a végtelenre-törekvés, a lelki szegénység.

Végül vannak *specifikus erények*, melyek más erénynek nem, vagy csak kevés erénynek határozományai. Ilyenek: a felebaráti, szülői, testvéri, gyermeki, hitvesi szeretet, a hála, a gyengédség, a nagylelkűség, a barátság, a tisztaság, a tevékenység, a hősiesség, a mértékletesség és önmegtartóztatás, a szelídség és türelem, a szigor, az igazmondás, a kultúra szolgálata, az igazságosság.

Az egyes erények immanens lényegének a leírását könyvünk következő részeiben találja az olvasó. Az erények *kutatásakor* betartottuk a leírásnak azt a sorrendjét, melyet a bevezetésben, midőn a szubjektív jóság vizsgálatának módszeréről szoltunk, körvonalaiban említettünk. Előbb az egyes erények immanens mivoltának a megismerésére kellett törekednünk, azután térhettünk csak át az osztályozás és rendszerezés feladatára.

Az ismeret *közlésekor* azonban azt bocsájtjuk előre, ami a kutatásnál későbbi: az osztályozást, mert a leírás eredményét már áttekinthető alapon törekszünk nyújtani.

Az erények osztályozásának *első* szempontja tehát irányuk és általánosságuk. E szerint van: (1) egy szintetikus, tökéletes erény (mindenirányú és általános), (2) általános erények (nem mindenirányúak) és (3) specifikus erények (nem mindenirányúak és nem általánosak).

A specifikus erényekben azonban van bizonyos tendencia az általános, sőt a mindenirányú erénnyé való kiterjeszkedés felé: belenyúlnak más erényekbe és azokat átvonják a saját szférájukba. Pl. a felebaráti szeretet minden más erényt a felebarát javára fordít, ha másként nem, hát a felebarát erkölcsi tökéletesítésére alkalmas példa gyanánt, de általában a felebarát egyéb javainak előmozdítására is. Így a hazugság, türelmetlenség, következetlenség, tisztátalanság stb. bűne a felebarát javát is sokképen sérti. — Vagy pl. a kultúra valamifajta szolgálata — akár a *saját* egyéniségünk kultúrájáé is — egész sereg specifikus erényt kíván. — Az igazmondást, őszinteséget, szinte azt mondhatnók, félig-meddig az általános erények közé

lehetne sorolnunk, mert minden bűn mélyén lappang valami hazugság-féle. *Omne peccatum mendatum est.* A bűn — mint könyvünk más részében kifejtjük — a *semmit* tüzi ki célul. Ebben van valami hazug, valami logikai ellentmondás.

Aqu. Szt. Tamás is hangsúlyozza, hogy az egyes erény önmagában tökéletlen és hiányos, s hogy minden erényhez voltakép a többi is szükséges. A bátorság pl. csak úgy igazi erény, ha bölcs, igazságos, mértékletes stb. Az igazságosság viszont szintén csupán abban az esetben felelhet meg követelményeinek, ha bölcs, mértékletes és bátor. Így az egyes erények a személy mindenirányú jósága felé kívánnak kiegészülést.

Minden erény ugyanis annál teljesebb, virágzóbb, minél emelkedettebb benső, pszichikai háttérrel rendelkezik; *annál értékesebb*, minél inkább „mögötte áll” a többi erény. Ezért nyúlik át, terjeszkedik ki egyik specifikus erény a másikba, bár ez az átnyúlás csak tendál, de nem szükségkép ér el az általános és mindenirányú erénnyé való kiterjeszkedésig.

A külső tettek és megnyilvánulások benső, pszichikai hátterük alapján ítélandók meg. *Prohászka* püspök említi, hogy a külső egyszerűség és szerénység pl. erény, ha emelkedett, emancipált lelkületből fakad, de nem erény, hanem gyengeség, ha benső oka a tompultság és érzéketlenség. Hasonlókép nem erény a külső szelídség és szerénység sem, ha indítéka a gyámoltalanság és félénkség. Az alázat is csak bátorsággal együtt valódi.

A *bensőség* határozmánya az erények fokán is érvényes. Az egyes, elszigetelt szándék intím személyértékének megfelelő az erények körében az *egyes erény intím személyértéke*. A bensőség teszi a szubjektív jóságot valóban szubjektív, azaz *személyes* értékke, mert középontjába a személyt állítja. A külső tett értéke a szándéktól, a szándék értéke az erénytől, az erényé az egész személy értékétől függ. A szubjektív jószág az egyes cselekedetknél is a személy legszűkebb alanyiségába nyúlik vissza. Az erkölcsös cselekvés tendenciája a sze-

mély legmélyebb létében és természetében található: ezért felelősség, érdem és érték az egész személyé.

Az erényeknek az imént tárgyalt első osztályozási szempontjával kapcsolatban felvetődik az a kérdés: miben áll, közelebbről szemügyre véve, az erényeknek, mint „bizonyos irányú” állhatatosságoknak, „iránya”?

Az „irány” szóval az erényeknél *nem* azok *normatív, tárgyi* különbözőségét jelöljük. Hiszen ugyanazt a normát esetleg több erénnyel kell szolgálnunk, vagy megfordítva, egy erény több normát is teljesíthet. Az erény más, mint a norma: az egyik alanyi, a másik tárgyi természetű. Az erények különbözősége *nem* normatív jellegű.

Azonban az „irány” *nem is pszichológiai* jelentésű szó, *nem* a lelki struktúra egyes habituális mozzanatát értjük „irány”-on, legfeljebb ennek szellemtudományi „értelmét”.

Az „irány” realiter benne van ugyan a személy mi-voltában, de mint az aktivitás tiszta etikai tulajdonsága, *minősége*: megvalósult érték, ideális és reális egyszerre. A pszichológia aligha, csak a szellemfilozófia férhet hozzá közelebből. Az erény, mint az állhatatosság bizonyos iránya, a legszűkebb „én” aktív minősége.

Az erény más, mint a norma és az eszmény, de *eze-ket* intencionálja. Erény és norma egymás lényegét *nem* fejezik ki, de bizonyos megfelelés, gravitáció áll fenn a kettő között. Ezért némely erény leírásához normatív fogalmak is szükségesek, némely erény mivoltából *meglát-szik* egy norma is. E szempont adja az erények *második* osztályozásának lehetőségét.

Aqu. Szt. Tamás gondolatát fejezzük ki,⁴ midőn az erényeket szubjektívebb és objektívebb csoportra osztjuk fel. A szubjektívebb erények inkább a *személy* odaadó alkalmazkodása az értékhez és a normák világa *nem lát-szik* mivoltukból. Az objektívebb erények *normatív* „kö-töttebbek”, bizonyos normativitást, törvényszerűséget is fejeznek ki az akarat *tárgya* számára. Szubjektívebb erény

⁴ S. theol. II. 2. q. 30—34.

pl. a bátorság, állhatatosság, alázat, bensőség stb. Objektívebbek pl. az igazságosság, tisztaság, felebaráti szeretet, igazmondás, végtelenre-törekvés.

Úgy látszik, az objektívebb erények más szempontból összeesnek a specifikus erényekkel. Az objektívebb vagy szubjektívebb jelleg azonban sok erénynél annyira egymásba folyik és annyféle átmeneti fokozatot mutat, hogy inkább *tipusok*, mint osztályok gyanánt tekinthető.

Még kevésbé kielégítő az *aktív* és *passzív* erények osztályozási kísérlete, mikor is azt vesszük figyelembe, hogy valamely erény inkább a jónak cselekvését, vagy pedig a rossznak nem-tevését jelenti-e? Valóban van tipikusan aktív erény: a tevékenység. Aktív jellegű a kultúra szolgálata és a felebaráti szeretet is. Passzívabb erények ellenben: a türelem, a tisztaság, az önmege tartóztatás. Az erények nagyobb részét azonban a passzivitás szempontjából sem pozitíve, sem negatíve nem jellemezhetjük. A szubjektív jóság a maga egészében pedig határozottan *aktív* jellegű, nemcsak oly értelemben, hogy az akarat aktivitásra vonatkozik, hanem, mert — mint még bővebben is megemlítjük — a személy jósága nagyfokú aktivitást jelent, mégpedig kifelé és befelé (a személy aktivitása önmagában) egyaránt. Az ú. n. passzív erények kifelé, a tárgyi világ irányában csekély, vagy csak ellentálló aktivitást jelentenek ugyan, de befelé, a személy irányában annál hatásosabban munkálják annak elmélyülését, finomodását, szellemiességét, növelik erejét és koncentrációját.

Az erényeknek legmélyebb alapú, a szubjektív jóság lényegét leginkább kifejező osztályozását *Pauler Ákos* nyomán találhatjuk meg. *Pauler* az ősértéket az *igazságban* látja, melynek szolgálata a *kultúra*, *humanizmus*, *becsület* és *jog* normatív eszményeit jelenti. Ez eszményeknek a *szubjektív* jóság oldalán az igazság *szeretete*, *tisztelete* és a megvalósításáért kifejtett *erő* felel meg.⁵

Pauler nyomán az erényeket *szerető*, *tisztelő* és *erőt* kifejező erények csoportjaiba osztályozhatjuk és az egyes

⁵ *Pauler Ákos* i. m. 135. l.

erényeket e csoportosítás szerint fogjuk leírni, miközben az áttekinthetőség kedvéért figyelembe vehetjük még a csoportosításnál azok általános, vagy specifikus jellegét is.

E felosztásnál figyelembe kell azonban vennünk a következőket. Minden erényben van erő is és tisztelet is. Az utóbbi nem más, mint a személy odaadása és áldozata az érték számára. A szeretetről pedig be fogjuk látni, hogy nem egyéb erőnek és tiszteletnek (áldozatnak) *egységénél*. Mi tehát mégis felosztásunk jogos alapja? A különbség az erények e három fajtája között hajszálfinom, ami azonban nem annyit jelent, hogy mestérséges és csekély. Ellenkezőleg: ép e különbség világít az erény legmélyebb természetébe és azért oly finom, mert a szubjektív jóság lényege egy (a szintetikus szeretet), de ez az egység az erő és áldozat kettősségét foglalja korrelatív egységbe.

Az erőt kifejező erények (pl. az állhatatosság, bátorság, tevékenység) áldozatot, odaadást, lemondást, önmegtagadást is jelentenek. E nélkül nincs állhatatosság, bátorság és tevékenység. Az erőt kifejező erények tehát áldozatot is tartalmaznak, azonban az erő az *elsőleges* bennünk és az erő kívánja az áldozatot.

Viszont tisztelő, vagy áldozat-jellegű erényekhez (pl. alázat, pietás, tisztaság stb.) erő is szükséges, mert hiszen állhatatosságot jelentenek. E csoportnál azonban az áldozat *elsőleges* és az kívánja az erőt.

Végül a szerető erényeknél odaadás, önfeláldozás és erő egymással annyira egységbe olvadnak, hogy a *szeretet*, mint az egység új mozzanata, már kezdetben, *elsőlegesen* fellép. Ilyen erények pl. a felebaráti szeretet, a barátság, a végtelenre-törekvés stb.

A mondottakból felismerhetjük az erények, a személyérték lényegét és alapelemeit. Az erényesség, mint állhatatosság, mindenekelőtt határozottságot, szilárd gerincet, tartást és önállítást jelent: az egyén szabadságának, harmóniájának és önmagához való hűségének magas fokát, egy szóval: *erőt*. Az erkölcsi erő az erényesség első alapeleme. Az erkölcsi erő azonban az erényesség máso-

dik általános kellékével, az odaadással, *áldozattal* korrelát. Az állhatatosság másik arculata nem egyéb, mint feltétlen, odaadó engedelmesség az erkölcsi parancsolatok iránt, a bátorságnak egyik eleme az önmegtagadás és önfeladás, a hősiessége az önfeláldozás stb. Az erény legmélyebb mivolta erő és áldozat *egysége*.⁶

Ez az egység azonban, közelebbről szemügyre véve, igen meglepő, különös képet mutat. Az érték és a személy között megfelelés, rokontermészetűség áll fenn, melynek következtében az erkölcsiség a személy fejlődését, erőgyarapodását jelenti, amit *Aristoteles eudaimonia*-fogalma, mint már említettük, oly találóan fejez ki. A lélek legmélyén ép ezért él a sóvárgás, a platoni *eros* az érték bírása és az értéknek való önátadás, egyszóval: az értékkel való *egyesülés* után, melynek elérése a legmélyebb kielégülést jelenti. A moralitás, mint odaadás és erő egysége, más szóval egyesülés az etikai értékkel, *szeretetet*.

Az erény lényege a szeretet. Az egyes erények, legyenek erő-kifejező, tisztelő (áldozó), vagy specifikusan szerető erények, a szeretet különböző módjai. Lényegük, melyre visszavezethetők, a szintétikus, vagy tökéletes szeretet. E tétel bebizonyítása lesz a szubjektív jószág leírásának betetőző eredménye.

7. Az erőt kifejező erények leírása.

Az erőt jelentő általános erények a következők.

(1) Az erényes és gáncstalan személynek *állhatatos*-nak kell lennie. Aki csak néha cselekszik helyesen, néha pedig vétkezik, az nem erényes. „Határozottság és következetesség a legtiszteltelemetöbb az emberben” — mondja *Goethe*. Jellem, erkölcsi élet az akarat erejét, függetlenségét jelenti az élet és sors változó sodrában. Az erkölcsös ember bensőleg *ura* az életnek, diadalmaskodik a pil-

⁶ E gondolatmenet egyúttal világossá teszi az általános erények korrelát, egymást kiegészítő és feltételező mivoltát is: állhatatosság és engedelmesség stb. egymásban vannak.

lanaton, mely végül is sorsunkat dönti el és diadalmaskodik a lét változó folyásán. Az erkölcstelen viszont, szenvedélyei által, a változások és a külső világ rabja. Helyesen látja Jodl,⁷ hogy az erkölcs képes életünk „szabályát” nem a rajtunk kívüli, hanem az önmagunkban lévő világba helyezni.

Az állhatatossághoz (2) *bátorság* szükséges, melynek lényege bensőleg győző önállítás: a félelmet, rettegést nem-ismerés, ha az állhatatosság forogna kockán. A bátorság nem tántorodik meg heves szenvedéstől sem.

Az állhatatosság és a bátorság mutatja, hogy a moralitás (3) *erő* és (4) *szabadság*. Ez csak úgy lehetséges, ha nincs meg a pszichében az erős és szabad elhatározás benső akadályja, a *diszharmónia*.

Az erkölcs (5) *harmóniát* teremt a lélekben, mert a szándék elegendő hozzá, tehát tőlünk függ, elérhető. Az erényesség a sors csapásaival szemben tökéletes kompenzáció: „a jó embert semmi baj nem érheti”. A jószándékot semmi sem akadályozhatja meg. A külső bajok, sorscsapások csak anyag a benső értékgyarapodásra, a szelíd-ség, türelem, önmegetagadás, esetleg hősi áldozat erényeinek gyakorlására. A szenvedés a lelket tisztítja és együtt-érzésre fogékonyabbá teszi: a leghatékonyabb erkölcsi tökéletesítő-eszközök egyike. Aki az etikai értéket szereti, az nem tartja rossznak, ha szenvedés éri. Egy erkölcsi kiválóságáról híres személyiség⁸ mondása szerint, neki a jó- és balsors olyan, mint a jobb- és a balkeze: mind a kettőt egyformán használja. Ez a legteljesebb harmónia, mely azt jelenti, hogy életünk és boldogságunk súlypontja nem a külső, hanem a benső világban van. Az erkölcsi érték szeretete benső emberré tesz és a szenvedéssel szemben bátorrá. A lelki ember a bátor.

Manapság sok a panasz, hogy a szegénység és a durva, nehéz fizikai munka lelki és erkölcsi leromlást okoz. Valóban, kötelesség a nyomor ellen küzdenünk és

⁷ F. Jodl: Allg. Ethik, 1918.

⁸ Szienai szt. Katalin.

a munka iránt gazdaságilag méltányos társadalmi viszonyokra törekednünk.

Az erkölcsileg kiváló személy azonban nem romlik el a szegénységben és nehéz munkában, hanem azt még etikai haladására is képes felhasználni. A középkorban számos szerzetes igen nagy szegénységben és igen súlyos fizikai munkában élt, mindamellett igen bensőséges, finom és erős lélek volt.

Az erkölcstelen egyén diszharmónikus, mert — mint már említettük — az erkölcstelenség rabság, gyengeség és vakság, a szenvedélyek uralma és a külső, anyagi világba helyezi az élet súlypontját. Harag, gyűlölet, bosszúállás, tunyaság és mértéktelenség, a kincsvágy éhsége, a rosszkedvű és zord irigység jellegzetesen és szükségszerűen diszharmónikusak. *Céljukban* van a diszharmónia forrása, mint önellentmondás és szükségszerű sikertelenség. A gonoszság ugyanis vagy (mint mulandó kéj utáni hajsza) a futó pillanatra, vagy (mint gögös elbizottság) a megvalósult értékek el nem ismerésére és destruálására, vagy végül (mint ellenséges magatartás, gyilkos düh) mások megsemmisítésére: mindenkép tehát a negatívumra, eredménytelenségre, mulandóra, semmire irányul. Az oly élet és psziché, melynek célja a semmi, csak diszharmónikus, tehát boldogtalan lehet.

A szubjektív jóságnak ellenben egyik általános határozománya (6) az *öröm*, mint a harmónia érzelmi együtthatója. Vidámság és jóság egy. A jóság *eudaimonia*, lelki béke, melynek érzelmi minőségét az „édes” szóval lehet kifejeznünk. Ez a boldogító „édesség” felemelő hatással van az akaratra, és erőt ad annak.

Az öröm szükséges a jócselekedetek véghezviteléhez, mint felemelő erőforrás, másfelől azonban megszerzése a jószándék benső gyümölcse, az *akarattól* függ. Úgy véljük, nem tévedünk tehát, ha az *örömet*, mivel a moralitásnak akaratunktól függő erőforrása, az általános és erőt kifejező *erények* közé soroljuk.

Nem vonjuk kétségbe, hogy a rossz is okozhat gyönyört, néha igen erős gyönyört. Pl. a káröröm és a sikeres

bosszú gyönyöre. Ez az öröm azonban *nem bensőséges*, nem *eudaimonia*, nem a személy legszűkebb „én”-jét, hanem — ha szabad így mondanunk — csak legkülsőbb perifériáját foglalja el. Sok gonosz lett az élet gyönyörei közben — öngyilkos.

A jó ember viszont érezhet fájdalmat, néha igen erősen. Ez a fájdalom azonban *nem bensőséges*, a személy legszűkebb „én”-jének édes lelki békéjét nem érinti, csak a psziché külső perifériájáig ér el. A jó embert érheti nagy fájdalom, de csak kevésbé szomorkodik miatta. A gonosz gyönyörei viszont szomorú, kétségbeejtő gyönyörök.

A tényállást e ponton csak paradoxonokkal lehet leírunk. A tény itt az ész számára nem kevesebb, mint *misztikus*: az emberi természet legbensőbb mivoltában elválhatatlanul korrelát egymással gyönyör és szeretet, öröm és jószág. Viszont ugyanez az emberi természet ép e szempontból *romlottságot* mutat: bűnben gyönyörködni, kötelességet tehernek érezni képes. A keresztény világnézet nagy érve a saját igaza mellett, hogy tudatában van az emberi természet perverziójának.

Szeretet és öröm benső rokonságát az örömnek minden megnyilvánulása bizonyítja. A fájdalom izoláló, elfordító, az öröm összekapcsoló, kitáruló, jóakaró tendenciájú. Az öröm az embertárs felé fordul, mintegy átkaroló és igénylő. Mi sem ellentétesebb, mint az öröm és a gonosz-ságban nyilvánuló „tagadás szelleme”. Az öröm együttörülésre, együttszenvedésre és együttműködésre hajlandó, melegséget sugároz és rokonszenvért, szeretetért küzd.⁹

A szenvedés nagyon is lehet a tisztulás, javulás útja, de nem ennek az útnak a végeredménye. Sokak szemében a vidámság sekély lelkület jele és a lelki nagyság ismeretetője a bús, melanchólikus kedély. Az érzésvilág bús tónusa gyakran található meg rokonszenves és értékes egyéneknél, de egyúttal annak a jele, hogy az illetők még

⁹ E tényállás újabb pszichológiai kifejtését tartalmazza Alfred Adler: *Menschenkenntnis*. Leipzig, 1927.

a tisztulás, diszharmónia állapotában vannak. A gyermek vidámsága *ártatlanságából* következik, bár ez az ártatlanság csak a gyermeki állapot megóvó hatása, tehát még nem állotta ki a tűzpróbát. Aki azonban a jót nem vidáman cselekszi, az legfeljebb az önuralom, de semmiesetre sem az erény fokára jutott el. A jóban talált öröm el nem rontható és meg nem únható: ezt jelenti sajátos *mélysége*.

Az öröm mivolta annyira specifikus, egyszerű, hogy a leírásra való törekvéssel szemben végpontot, lezártaságot, elemezhetetlen adottságot mutat. Semmi alapja sincs természetesen a *pesszimizmusnak*, mely szerint az öröm negatív, csupán a szenvedés hiánya. Az öröm pozitív, mert erő: forrása ép az a körülmény, hogy a személy eljut a saját erejének az elégtelenségétől az önérvényesülésig. Az önérvényesítés, mint láttuk, a gonoszságnál *per definitionem* lehetetlen, mert a gonoszság az eredménytelenségre, a negatívumra, a semmire törekszik. Ezért a gonoszság, lényegénél fogva, fájdalom és boldogtalanság.

Állhatatosnak lenni annyi, mint *szabályszerűen* cselekedni, elveinktől el nem térni. Ezért igazán állhatatos cselekvés csakis a *helyes*, etikus cselekvés lehet. A gonoszság elve a semmi, az elvtelenség. Azonfelül a gonosz gyenge, az állhatatosság ellenben erő. A rosszban nem lehetséges (annak benső — már említett — ellentmondása, logikátlansága folytán) állhatatosság, csak megátalkodottság. A kettő ellentétét könyvünk más helyén még tárgyaljuk.

Az erkölcsiség egyik szubjektív határozománya tehát az elvszerűség, (7) *törvényszerűség*. Ezen alapul a jellemes ember *megbízhatósága*, az egész jellemnek pedig a határozott következetessége. A törvényszerűség erénye a feltétele az emberi együttműködésnek és a társadalomnak. Ellentéte, az *önkényesség*, mely mindenben önmagát keresi és akarata alá nem rendeli, mindennemű egyéni és társadalmi diszharmónia forrása.

A morális ember akarata az etikai normák pontos teljesítésére irányul. A normák tehát az akarati cselekvés ismétlődésének szabályai. E ponton érdekes összehason-

lítás kínálkozik a szubjektív jóság törvényszerűsége és a *természettudományokban* tárgyalt természeti törvényszerűség között. Az erkölcsi parancsok nem annyira az időtlen és általános *relációkat* jelentő logikai elvekhez, mint inkább a természettudományokban szereplő törvényekhez hasonlítanak. Természeti és erkölcsi törvény egyaránt ismétlődő aktivitások szabályszerűsége. A logikai elvek szükségképiek, a természeti történésben nem a szükségképiség, hanem a megbízható következetesség érvényesül. A természet törvényszerű, de elképzelhető — logikailag nem lehetetlen — oly természeti történés is, mely a törvényszerűséget önkényesen áthágja. Az emberi tapasztalás szerint azonban ilyen önkény a természetben nem fordul elő. A természet törvényszerű, csak az ember önkényes. A természet erkölcsileg tökéletes aktivitás színtere.¹⁰

Az etikus személy törvényszerűsége (8) *bölcseséget* kíván, melynélfogva az erényeket *helyesen* alkalmazza és minden konkrét esetben azt cselekszi, ami abban az esetben a legjobb konkrét cselekedet. A bölcsesség igen fontos általános erény, mely nélkül nem is lehetne igazi erény a többi. Az erény tönkretétele volna a *balgaság* (a bölcsesség ellentétének értelmében), aminek következtében pl. önmegtartóztatáshoz hasonló módon viselkednénk akkor, amikor bátor fellépés a helyes, vagy „nagylelkűen” támogatnánk mást a súlyos bűn elkövetésében, „türelmesen” elviselnénk a destrukciót és demoralizálást stb. *Platon* és *Aristoteles* állította fel a bölcsesség erényének fogalmát a filozófiában, de — úgy látszik — az *igazságosság* fogalmán részben szintén a bölcsesség erényét gondolták. A *Politeia* tudvalevőleg abban látja az „igazságosságot”, hogy minden erény a maga feladatát teljesítse. A bölcs „igazságos”, azért hivatott az állam kormányzására.

A bölcseséget első tekintetre hajlandók volnánk pusztán az ész képességének — bár így is praktikus tárgyú és irányú képességének — tartani. Közelebbi vizsgálatból

¹⁰ V. ö. Bárány Brandenstein Béla: *Metaphysik*. Halle, 1927., a természeti hatóerőkről szóló részek.

azonban kitűnik, hogy valódi erény, lényege az *akaratban* van. A bölcsesség ugyanis nemcsak azt jelenti — mint erény —, hogy *belátjuk*, mi az adott konkrét esetben a *hic et nunc* helyes tett, hanem, hogy ezt *meg is tesszük*. Az erkölcsi tett mindenestre feltételezi a belátást, de ebben a bölcsesség megegyezik a többi erénnyel.

Az általános erények — ép általánosságuknál fogva — egymás mivoltához tartoznak, egymást kiegészítik. Ez- okból leírásuk is csak egymás segítségével történhetett. Az állhatatosság immanens mivoltát pl. csak úgy tudjuk leírni, ha kimutatjuk, hogy törvényszerű, bölcs, erős, szabad, bátor, harmónikus stb. Sőt az erőt kifejező általános erények határozmányaihoz tartoznak a tisztelő és a szerető erények általános jellemvonásai is és megfordítva, mert az erő odaadást, áldozatot is jelent és viszont. Az általános erényeknek ezt az egymásban-lételét nevezi *N. Hartmann* az erények *komplementárius* viszonyának. Minden erényben megjelenik a szubjektív jóság egész mivolta. — Az egyes erények továbbá egyszerű, elemezhetetlen *minőségek*, melyeknek minden meghatározási kísérlete csak tautológiára vezethet. A leírás tehát nem képes az egyes erény mivoltát meghatározni, csak arra *rámutatni*, elhatárolván a többi erénytől, de egyúttal el is helyezve amazt ezek rendszerében.

Állhatatosság, bölcsesség és harmónia csak úgy lehetséges egy lélekben, ha *bízuk* a jóság magasabbrendűségében, diadalában: *bízuk* pl. abban, hogy a jóság erőt ad és ezért a jóakarat tőlünk függ, *bízuk* abban, hogy ami „kell”, az lehetséges is stb. E bizalom nélkül nem volna erőnk a jószándékhoz, tehát (9) a *reményt* az erőt kifejező általános erényekhez kell soroznunk. Vallásos oldalról tekintve, a remény az isteni irgalomba, kegyelembe és gondviselésbe vetett bizalom. Mivel az etikai ösérték Isten személyével és akaratával azonos, egymással azonosnak tartjuk a vallásos és a „tisztá erkölcsi” reményt is.

Vallás és erkölcs úgy az erények, mint a normaszférák birodalmában egymásba átnyúlik, egymást magára vonatkoztatja és a maga körébe vonja bele. Így a hit, re-

mény és szeretet a keresztény vallásosságnak és az etikának egyaránt alaperényei, az imádás, hálaadás stb. Isten-nel szemben pedig nemcsak vallásos, hanem erkölcsi kötelmek is. A nagy moralisták kivétel nélkül vallásos emberek voltak: hitetlen és erényes ember nincs. A reménynek a tisztelő erények körében a *hit* a megfelelője, melynélfogva az erőt jelentő, tisztelő és szerető erényeket más szóval, *remélő*, *hívő* és *szerető* erényeknek is mondhatjuk.

A jónak belátása, megismerése sem lehetséges remény és hit nélkül, mert az erény igazi megismerése és gyakorlása együtt jár. Amíg az emberiségnek legalább legkiválóbbsjai nem *cselekedtek* valamely erényt, addig az emberiség azt nem is ismerte. Cselekedve ismerjük meg az erényt, viszont az erényes cselekedethez az erény ismerete szükséges. E cirkulusból a hit és a remény segít ki bennünket, mely a csak *sejtett* magasabbrendűt és annak *tekintélyét* az értelem fölé helyezi vezetőül. Hit és remény segítségével fedezi fel az emberiség az értékek világát. *Herakleitos* fragmentumai között olvashatjuk,¹¹ hogy minden megismeréshez hit és remény kell: az isteni dolgokat nagyrészt azért nem ismerjük, mert nem hiszünk bennük (fr. 86.) és ha nem remélünk, a nem-reméltet nem is érzük el (fr. 18.). Az ókor e belátása az etikai megismerés általános érvényű szabálya.

Két nem-általános erőt kifejező erény a (10) *hősieség* és (11) a *tevékenység*.

A hősieség — úgy mondhatjuk — az az erény, mely képes *egyetlen* cselekedetben összpontosítani, szükségessé tenni egy másik erényt. Hősies t. i. az oly cselekedet, melynek nehézségei, kísértései akkorák, hogy az akarat csak úgy képes végbevinni, ha az illető cselekvéssel ellenkező, minden hajlamot kiírtott magából. A hősieséghez nem elég az önuralom, hanem erény kell. Mivel minden erény csak akkor teljes, ha mögötte áll a többi, mondhatjuk, hogy a *hősieség forrása a szeretet*. Legmagasabb fo-

¹¹ Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1922.

kon a Megváltó szeretete termette a legtöbb hőst, pl. a vértanúk ezreit. De megvannak a maga hősei a hazaszere-
tetnek is. Hősi áldozatra képesít az emberszeretet, továbbá
az igazság és a tudomány szeretete. Az anyai szeretet a
legfélénykebb anyát is bátorrá teszi.

Minden erény növeli az akarat erejét és koncentráció-
ját, rendezi és egyesíti a psziché összes képességét Ennyi-
ben minden erény előmozdítja az akarat aktivitását úgy a
külső világban, mint befelé, a psziché elmélyülésében.
Azonban közvetlenül mégsem minden erény jelent nagy
aktivitást. Említettük, hogy vannak passzívabb erények is.
Ezokból a *tevékenységet* nem az általános, hanem a spe-
cifikus erények közé soroltuk.

A bensőség mellett a nagy *tevékenység* követelése az
a mozzanat, amellyel a nyugati kereszténység életideálja
eszményibb a passzív keleti emberiségnek sok esetben
egyébként igen mély valláserkölcshénél. A tett és nem a
passzivitás a bensőséges lélekkultúra előfeltétele. Nagy-
fokú aktivitás és elmélyedő bensőség kiegyenlítetttsége
folytán a kereszténység etikailag tökéletesebb, szublimi-
sebb akármilyen világlelettinek látszó hindu miszticizmus-
nál is. — A *szentek* élete tevékeny szeretet, melyet az
evangéliumok számos példázatban írnak elő: addig kell
cselekednünk és az időt felhasználnunk, amíg nappal van,
mert eljő az éjtszaka, amikor már senki sem cselekedhetik.

8. A tisztelő erények.

Általános és tisztelő erények a következők.

Az erkölcstelen ember *gőgjével* szemben, mellyel az
motívumaiban önmagára támaszkodik, törvényt nem tűr
és inkább a semmit választja a létező világgal szemben,
csak hogy a középpont önmaga lehessen: a moralitás
(1) *alázatot* jelent. Fontosabbnak és különbnek tartjuk a
jót, mint önmagunkat, engedelmes alárendeltségi viszonyt
ismerünk el a jóság és önmagunk között. Belátjuk, elis-

merjük, sőt kéressük egyúttal a saját hiányainkat a jóval szemben, melyek orvoslást kívánnak.

Az alázat tehát három más erényt jelent: (2) az *engedelmességet*, (3) az *önismeretet* és (4) a *fejlődésre való törekvést*. Mind a három általános erény, minden más erényhez szükséges. Az alázatnak külső jele, megnyilvánulása a *szerénység*.

Az elbizakodottság viszont, mint említettük, a lanyhaság és — most már hozzátehetjük — az engedetlenség folytán visszaesést és lázadást jelent a jóval szemben.

Az engedelmesség nem lehet *vak*, vagyis a *rossznak* nem szabad engednünk és „engedelmeskednünk”. A vak „engedelmesség” nem engedelmesség, hanem önző szolgállelkűség. — A szerénységet, önismerést és fejlődésre való törekvést is a bölcseségnek kell szabályoznia.

Az alázatosság továbbá (5) *tárgyilagosságot* követel, mely a személyes érdek kiküszöbölésében és az erkölcs ügye iránt odaadó önalárendelésben áll.

(6) A *hit* által pedig az akarat alázatosságát kényszerít az értelemre.

(7) A *tisztelet* mozzanata a szubjektív jóságban az az *áldozat*, mellyel egész akaratunkról és mindenről, ami kedves nekünk, *lemondunk*, egész személyünket mindenestől az etikai értéknek adjuk át. A saját egyéniségünk mintegy megsemmisül a *jó* feltétlen és állhatatos intenciónalásában, elveszti uralmát ön maga felett, amennyiben azt a *jónak* adja át. Az erkölcsiség lemondás önmagunkról és az uralom átadása az etikai értéknek. Az önmagunk feletti uralomról való lemondás, annak átadása jelenti és kívánja — érdekes módon — az önuralmat és önbírást. Akik elveszítik önmagukat, azok megtartják önmagukat.

Ez okból a moralításban mindig van lemondás és aszkétikus elem. Az „aszkézis” szó eredetileg nem is jelentett egyebet, mint az erény „gyakorlását”. „A végtelent nem tisztelhetjük másként, mint megsemmisüléssel”, — mondja egy elmélkedésében *Prohászka* püspök. — Amint azonban az erényesség növekedik, a jóság teret foglal az „én”-ben, a szerint növekedik az „édesség”, az

eudaimonia a lélek magvában és a lemondás keserűségét mindjobban a „perifériák” felé szorítja.

Az a benső megnyitottság, elismerés és kímélet, melyet az etikai érték tisztelete minden körülöttünk, mellettünk, vagy felettünk lévő érték iránt jelent, (8) a *pietás* (kegyelet) erénye. A kegyelet hódolat és tisztelet a felettünk lévő értékkel szemben és megilletődés azzal szemben, ami bizonyos szempontból alattunk áll.¹² A valóság iránt kímélő, érdeklődő és fogékony.

Ellentéte *Keyserling* „sofförtípusa”, mely durva és cinikus. Kegyelet nincs az intellektualista forradalmárban, aki az újat vadássza, eldobja magától a régi, építő, nagy értékeket és ezért csak destruál. Kegyelet nélkül való a nyárspolgár, aki nem akarja látni és érteni az értékeket, ha kényelmét és kis élvezeteit zavarják. Nincs kegyelet a blazírt és epés lelkületben sem, mely nem tud felmelegedni, lelkesedni az értékek iránt. Európa északi és nyugati népei — különösen a német — több hajlamot mutatnak a kegyelethez, mint a déliek.

A kegyelet leírásunkat a *specifikus* és *tisztelő* erényekhez vezeti át, mert mindig három specifikus erény valamelyikét követeli. Ez a három: (9) a *kímélet*, (10) a *méltányosság* és (11) a *türelem*. Az első kettő jelenti a gyengébbek védelmét is. Tendenciájuk az, hogy ne rombolják le és nyomják el hatalmi viszonyok az értéket. A türelem nem áldozza fel az értéket sem mások kellemetlen viselkedésének — melyet inkább elvisel és kíméletes óvatossággal ítél meg —, sem a sorscsapásoknak, bajoknak, melyeket szintén elvisel, hogy magával együtt az értéket is össze ne törje. A passzívabb erények közé tartozik.

A türelem forrása gyakran önmagunk értékeinek megbecsülése, az önmagunkkal szemben való pietás, (12) az *önérzet*. Amíg az önérzet valódi értékeinkkel arányban áll, addig ellentéte, a hiúság, nemlétező értékeknek önmagunkban való megbecsülését kívánja mások-

¹² V. ö. Schütz Antal: Az Ige szolgálatában. Bpest. 1928., 547. és köv. l.

tól; az elbizottság pedig az önkényt választja az érték helyett. Az önértet nem ellentétes az alázattal, sőt mind a két erény egy célra törekszik: hogy az érték önmagunkban teret foglaljon. Az önértet a kegyeletnek, így a tiszteltnak és az alázatnak is, egy alakja. Viszont annál ellentétesebb az alázattal a hiúság — ez az általános emberi hiba — és az elbizottság. A hiúság lerombolja a lélekben a valódi önértetet is, mert a hazugság és a gyengeség tudata jár azzal a törekvésünkkel együtt, hogy a valódi értéket látszattal akarjuk önmagunkban pótolni. A szolgálkúsággal ellenben igen jól megfér a hiúság, sőt az elbizakodottság is. Valamennyinél közös mozzanat az *önzés*.

Az erkölcstelen ember ismertetőjele, hogy gögös és szolgálkú, az erényes emberé pedig, hogy önértetes és alázatos. A kegyelet folytán továbbá a moralitás közös vonása a *lángelmével* az *érdeklődés*. A gonoszt viszont benső unalom és közöny gyötri. Semmi nem szépíti meg a világot annyira és tesz oly fogékonnyá, mint a jóság. A szeretet vagy örül és víg, vagy szomorkodik, csak közönyös nem tud maradni.

A nemzet multjával, földjével, lakóival, kultúrájával és az ősökkel szemben tanusított kegyelet (13) a *hazafias-ság*, szűk körben (14) a *családi érzés*, mely a leszármazás egysége szerint terjed ki ősökre, családi hagyományokra és rokonokra.

A türelem (15) *szelídséget* jelent, mely indulatokat csak annyiban tűr meg, amennyiben azok nem ütköznek össze az értéket szolgáló magatartással. De (16) *szigort* is kíván a kegyelet, másszóval *komolyságot*, mellyel a psziché minden tehetsége a *jóra* összpontosul és attól el nem tér.

Kegyelet nélkül nincsen kultúra és nincs emberi közösség. A materializmus és bolsevizmus mutatja a modern kor pietástalanságát, de egyúttal égető szükségét is pietásra.

A specifikus és tisztelő erények közé tartozik még (17) az *igazmondás*, mint az igazság tiszteletének egy

módja, továbbá (18) *a tisztaság*, (19) *a mértékletesség* és (20) *az önmeztartóztatás*, vagy önmeztagadás.

Az etikus ember nem az érzéki élvezeteket, testi vágyakat és jólétet tüzi ki az élet céljául, sőt ezekről bensőleg lemond. Így pl. a tisztaság erénye a nemi vágyaktól és azok kielégítésétől való teljes tartózkodás követelményének felel meg. E tartózkodást férfi és nő egyaránt csak a házastárssal szemben függesztheti fel, mert a házasságban a szexuális ösztön kielégítése megszűnik merő öncél lenni és jó célnak (utódok születése, a házasfelek kölcsönös szeretetének specifikus kifejezése) rendeltetik alá.

„Tisztaság” a szó tágabb, erkölcsi értelmében érintetlenséget jelent. Érintetlenség az erkölcsi világban az akarat magatartásának bizonyos egységessége, harmóniája, következetessége, vegyítetlensége. Csak az lehet érintett, tisztaságában sértett, aki ezt engedi, beleegyezik. Passzívabb tisztaságot, ártatlanságot jelent az oly érintetlenség, melynek forrása a tudatlanság, tapasztalatlanság. Ennél aktívabb, erkölcsileg *több* az a tisztaság, amely „magát tisztán tartotta meg”.

Az akarat és személy valamely területen akkor érintetlen, ha tartózkodik e terület határainak átlépésétől. Erkölcsileg tiszta, érintetlen tehát az akarat, ha tartózkodik az erkölcsi korlátok megsértésétől. Az erkölcsiség szubjektív oldalon *önátadás* az erkölcsi értéknek. A szubjektív jóság területe az *odaadás* birodalma. Ahol az odaadás megszűnik és a saját „én”-ünk keresése, az önzés kezdődik, ott lépjük át az erkölcsiség korlátait. A tisztaság tehát önátadás, odaadás, a szeretet egy fajtája, mint minden erény.

A szexualitás a maga pszichikai megjelenése, sóvárgása, megrázó, titokszerű jellege szerint valami metafizikai, nem merőben a tapasztalati világba tartozó tünemény. A végső dolgokkal, a kezdet és vég örök titok fátyolába burkolt, transzcendentális világával kapcsolatos. Célja és értelme egyfelől az emberi élet kezdete, a születés, másfelől — mint ezt nagy költők és művészek oly sokszor érezték, kifejezték, a biológia pedig oly sok alacsonyabb-

rendű élőlényre vonatkozólag megállapította — a szerelem a *halállal* is titokzatos kapcsolatban áll. Mindezt betetőzi a szexuális vonzódásnak valami mágikus, varázsos jellege. Ámde e ponton egyúttal valami démonikus mozzanat merül fel a szexualitásban, a szent-titokzatosnak és a szégyenletes-titkosnak, az odaadásnak és a legnagyobb önzésnek vegyülése. A szerelmes rajongás odaadó, viszont a tőle hordozott vágy szexuális kielégülés, *Freud-i libido* után, határozottan önző, az „én” itt önmagát és a magáét keresi.

Ha a szerelem nem emeli a szeretőt önmaga fölé, úgy a vágyódó gerjedelem az embert teljesen önmagába zárja be. A tisztátalan, önző gerjedelem az embertársat méltóságától megfosztja, mert nem öncélt lát benne, hanem a saját élvezete eszközét, tárgyat, melynek *ára* van (Kant). Csak az önátadó szerelem szűzi, tiszta, mely a másik személy *tiszteletét* tartalmazza, annak méltóságát meg tudja védeni. A szexualitás önátadó szerelemmé nemesíthető, megtisztulhat, mert a végtelenre-törekvés egy formájává, erkölcsi ténnyé lehet a *házasságban*, két személy *felbont-hatatlan* nemi életközösségében. Ekkor a szexualitás többé nem egyedül mulandó gyönyörre törekszik, hanem végeredményben örök kapcsolatba illeszkedik bele.

A *mértékletesség* minden testi szükségletet, tágabb körben minden emberi törekvést csak oly fokig elégít ki, amely fokig a cél: a testi élet, egészség, vagy más érték megkívánja és amennyiben a személyt morális rendeltetésében nem akadályozza, hanem előmozdítja.

A test, mint a lélek kifelé való *aktivitásának* médiuma, a lélek tökéletességéhez tartozik. A test és lélek oly kapcsolata ellenben — ami az ember földi életében tényleg fennáll —, hogy a lelket a testi vágyak, indulatok, ösztönök, testi gyönyör és fájdalom stb. befolyásolhatják és hatalmukban tarthatják, etikailag nem kívánatos állapot és a halál e szempontból etikai felszabadulás. A pythagoreusok és Platon az emberiségnek évezredes, általános érzését, sejtését fejezték ki, midőn a testet a lélek börtönének mondták.

Az erkölcs azt kívánja, hogy ne adjuk oda magunkat az érzéki gyönyörnek és épígy ne engedjünk az érzéki fájdalomnak sem. A kétféle magatartás pszichikailag és etikailag mélyen összefügg: a hédonista rendszerint gyáva is a testi fájdalommal szemben. Igazán bátor nem az érzéki, hanem a lelki ember. Az érzéki gyönyörrel és fájdalommal szemben való helytállás, néha annak önkéntes gyakorlása: gyönyörrel való lemondás, fájdalom önkéntes vállalása, elviselése az *önmegtagadás*.

Az önmegtagadás és a tisztaság erénye *szimbolumai* az erkölcsiség mivoltában rejlő *áldozatnak*, az *én* feladásának. A tisztátalanságot ezért általában erkölcstelenségnek is szokták nevezni. A tisztaság mintegy a légköre a moralitásnak, nélküle megfúl, megfojtódik a szubjektív jószág. A tisztátalanság megöli az önérzetet és önzetlenséget, megtöri az állhatatosságot és igazságosságot, megvakítja a bölcseséget, megrothasztja az egész jellemet.

Az önmegtagadás gyakorlása nélkül szintén nem tudunk az erkölcsiség követelésének megfelelni. Említettük, hogy az askétikus vonás a moralitás mivoltához tartozik.

Úgy látszik, mintha — a test és lélek moraliter hátrányos viszonyánál fogva — a tisztaság és az önmegtagadás nem is lehetne igazi erény, hanem csak az önuralom fokáig emelkedhetne. A testben ugyanis mindhalálig működnek az ösztönök, melyek a psziché struktúrájába is behatolnak, párhuzamos lelki létformát nyernek. Azonban a tisztaság oly hősi fokra tud emelkedni, hogy az elképzelhető legerősebb testi vágynak és gyönyör-kilátásnak sem enged. Az önmegtagadás hősi fokára is ezrével találunk példát a történelemben. A hősiességhez pedig — mint kifejtettük — nem elég az önuralom, hanem erény kell. Tehát a tisztaság és az önmegtagadás erény: ha a testi hajlandóságot nem is lehet kiölni, azonban az erényes *lélek* mégsem hajlik a rosszra.

Tisztaság és önmegtagadás megfelelnek annak a normatív jellegű etikai eszménynek, hogy a szellem uralkodjék az anyag felett.

9. A szerető erények.

Az etikai személyérték mivolta — mint részletesebben is tárgyalni fogjuk — a személy odaadó és bíró szeretete az érték iránt. E szeretet határozománya, (1) a *bensőség*, általános és szerető erény. Az eudaimonia azt bizonyítja, hogy psziché és érték között megfelelés és természeti rokonság áll fenn. Az etikai érték a psziché erejét, harmóniáját, boldogságát, tökéletességét jelenti, ha a psziché az értéket magáévé teszi, önmagában megvalósítja. A psziché mélyén él a vágy, a *platon*i sóvárgás, *eros* az érték után, mely azt jelenti, hogy a pszichének *tetszik* az érték. Ha az akarat is hozzájárul, a sóvárgásból törekvés lesz az érték bírása után, majd nyugvás és öröm az érték birtokában. A jóság bírása azonban a psziché odaadását jelenti a jóság iránt. A psziché akkor bírja a jóságot, ha a jóság bírja a pszichét. A jóság pedig a *bensőség* folytán veszi a psziché legszűkebb mivoltát birtokába.

A bensőség tehát a psziché szeretetét mutatja az érték iránt és az etikai személyérték általános határozománya. Ezt a határozományt utolérhetetlen tökéletességgel tartalmazza a keresztény valláserkölc, kezdve az evangéliumi morál tiszta és egyszerű telítettségétől, valamennyi nagy keresztény moralista életéig és tanításáig. Az evangéliumi példázatok a farizeusok külsőlegességével ellentétben az érzület jóságát kívánják. A tett értéke a szándéktól, a szándéké az egész személytől függ. A tisztátalanság nem a szívbe, hanem a szívből jön. Csak a jó fa hoz jó gyümölcsöt. Nemcsak a gyilkosság, házasságtörés, hamiseskü stb. tiltott, hanem a haragtartás, a tisztátalan gondolat és a képmutatás is. Ahol a kincs, ott a szív. A szív teltsége szerint beszél a száj. Az erkölcsi parancsokat a szeretet foglalja magában.

A bensőség követelménye (2) a *lelki szegénység*, mely szerint a gazdagságtól, vagyontól, annak anyagi előnyeitől lélekben kell elszakadnunk, azokról lélekben, intencióban lemondanunk. Ha a szándék és érzület nem tapad a gazdasági javakhoz, nem abban véli boldogságát,

akkor a nagyvagyonú ember is lehet lélekben szegény. Viszont a gazdasági tekintetben szegény ember is lehet lélekben a szó rossz értelmében gazdag, ha pl. másnak a vagyonára igazságtalanul áhítozik.

A lelki szegénység lényege az, hogy *nem* a mulandó és anyagi javakat szeretjük, nem azokban van életünk, törekvéseink végcélja, azokról a nem-mulandó érték kedvéért lemondunk, illetőleg a mulandót az öröknek rendeljük alá. A lelki szegénység tehát passzívabb általános szerető erény.

Aktívabb megfelelője a lelki szegénységnek az általános szerető erények sorában (3) a *végtelenre-törekvés*. Az erényes ember nem tompa, érzéketlen lelkület folytán igénytelen a mulandó javakkal szemben, hanem, mert igen magasrendű igényei vannak: az örökre törekszik. Az etikai bensőség az örökváltozatlan érték birtoklása. Midőn a jóakarat az etikai értéket választja, az örökváltozatlant becsüli többre a mulandónál és „részesedik” az örök, feltétlen jóságban. Az erkölcs „*sub specie aeternitatis*” való cselekvés. — Minthogy a végtelenre-törekvés mivoltából „meglátszik” az etikai érték egy objektív jegye (az örökváltozatlanság), azért az objektívebb erények közé tartozik.

A rosszakaratnak ellenben célja és indoka mindig valamely mulandó dolog, illetőleg a *semmi*. A gonoszság minden megnyilvánulásában a hiányra, ellentmondásra, negatívumra irányul. A *gyilkosság*, bosszú, irigység, káröröm más kisebbitésének, pusztításának intenciói. A *kéjvágy* és mértéktelenség a futó pillanatot, a mulandót célozza. A *hazugság* a lét főtámaszát, az igazságot tagadja és veti meg. Az *öngyilkosság* gőgje akkora, hogy magát a személyt is pusztítani törekszik, mert tárgyilag, létében nem önmagától függ.

Ennyiben a rosszakarát nemcsak pusztítás, de tágabb értelemben mindig öngyilkosság is. Önellentmondó, mert a semmi, mint cél, céltalanság. A gonosz életének nincs célja. A gonoszság önellentmondása azonban rombolja, öli magának a személynek értelmi, *gondolkodó* természete-

tét is. Mint gyengeség, rontja az *akaratot*. Mint sivárúnottság és kétségbeesés, mely csak dühöt és kéjt ismer, öldöklő az *érzelmi* világot. A gonoszság lelki öngyilkosság, destrukció kifelé és befelé.

A gonosz oly gögös, hogy csak önmagát, mint szubjektumot akarja. A tárgyi világot és önmagát is, mint tárgyat, pusztítja: mindentől, ami nem az „én”, megvetőleg elfordul, illetőleg mindenre megsemmisítő célzattal irányul. Az ilyen akarat a semmire, a hiányra irányul, olyasvalamit akar elérni, aminek a mivoltához az enyészet hozzátartozik. „Mulandó” annyi, mint: „előbb-utóbb megszűnő”, ezért a rosszakarát a mulandót választja a végtelenséggel szemben.

Bensőség, lelki szegénység és végtelenre-törekvés általános szerető erények, melyek a többi általános erényhez szükségesek, azok mivoltát kiegészítik.

A specifikus és szerető erényeket, a szeretet fajait külön-külön és részletesen fogjuk tárgyalni. Bár tágabb értelemben minden erényt, szűkebb értelemben a specifikus és szerető erényeket illeti csak meg a „specifikus szeretet” elnevezés, mert erő és áldozat teljesen kiegyenlített, új egységet jelent bennük: ép a szeretetet.

Előbb azonban el kell végeznünk a szubjektív jószág leírásának centrális feladatát: a szeretet szintétikus erényének redukálását az erények eddig elvégzett általános leírásából és osztályozásából.

10. A tökéletes (szintétikus) szeretet.

Tapasztalható, hogy az emberi szív sóvárogja a szeretetet, a kedély életszükséglete, hogy szeressen és szeressék. Mégis nehezen tudunk válaszolni arra a kérdésre: *mi a szeretet?*

Ismerjük a szeretetnek sok különféle tulajdonságát, de az egyes immanens határozományok magukban még nem tartalmazzák a szeretet legszűkebb mivoltát.

Mondhatjuk pl., hogy a szeretet szimpátia, együtt-

érzés: örülünk és boldogok vagyunk, ha tudjuk, hogy a szeretett személy örül és boldog, fáj nekünk, ha szomorú.

A szeretet kétségkívül szimpátia is: de a teljes szeretet nemcsak szimpátia, több annál. A puszta szimpátia tartózkodóbb, hűvösebb, mint a szeretet, nem annyira odaadó. Várakozó álláspont, nem végleges állásfoglalás, hanem oly állapot, amelyből még ezután lesz valami: talán szeretet, de lehet, hogy ellenszenv. Ha szimpátiánkban csalódunk, nem fáj annyira, mint ha szeretetünk csalódik. A szimpátia nem kívánja annyira a viszonzást, mint a szeretet: nem függ attól boldogságunk, hogy viszonzozzák-e? Józanabb a szeretetnél.

A nagy *Stagirita*¹³ meghatározása szerint: szeretni annyi, mint valakinek jót akarni. A szeretet azonban több, mint jóakarat: *vágyakozom* is arra, akit szeretek és *birni* óhajtom. Ha valakit szeretek, vagy azt akarom, hogy én legyek hasonló öhozzá, vagy őt akarom magamhoz hasonlóvá tenni: közösséget, összeolvadást akarok. Nemcsak jóakarat, de vágy, hasonlóság és birtokviszony is a szeretet.

Aquinoi Szent Tamás ép a vágyban, hiányérzelemben, a szerető személy természetét *kiegészítő*, annak megfelelő lénnel való *egyesülésben* látja a szeretet alapját. A szeretet egyesülés a szerető alany és a szeretett tárgy kölcsönös megfelelése, rokontermészete¹⁴ folytán. Kezdeté a tárgy képzete és fogalma: *ideája*, mely *tetszést* vált ki: az akaró és vágyó tehetséget megragadja és szimpátiát kelt. A tetszést követi a *vágy* és törekvés a tárgy bírása után, majd nyugvás és öröm a tárgy birtokában. Személyekkel szemben a birtoklásvágyhoz *jóakarat* is járul. Így a szeretet kétféle: élettelen tárgyakkal szemben *amor concupiscentiae*, személyek iránt *amor benevolentiae*.¹⁵

E, különben gyökeréig ható, jellemzésből nem domborodik ki eléggé, hogy a szeretetben nemcsak a tárgy,

¹³ Eth. Nic. VIII. és IX.

¹⁴ S. theol. I. q. 5, a. 1. c.

¹⁵ S. theol. I. 2. q. 29. a. 2.

vagy személy birtoklását, hanem önmagunknak a szeretett személy által való birtokbavételét is: a kölcsönös bírást akarjuk. Ha valakit szeretünk, annak odaadjuk önmagunkat, rendelkezésére bocsájtjuk „én”-ünket, melyről az ő számára lemondunk, hogy a másik „én”-je érvényesüljön és foglaljon teret mibennünk. A nagy szeretet önfeláldozás és odaadó önzetlenség. A szeretett lény akaratát a saját akaratunknak elébehelyezzük. Úgy véljük tehát, hogy *Szent Tamás* leírása a szeretet önfeláldozó, lemondó jellegét, az önzetlen elemet nem tüntette fel a birtokló és élvező mozzanattal szemben egészen egyenlőnek. Ily módon az a veszély fenyeget, hogy a szeretet fogalmát túl távan értelmezzük és egyszerűen a *conatus*-szal: az érvényesülési vágygal és törekvéssel azonosítjuk.

A pusztá vágy a hatalom egyoldalú gyakorlására irányul, a szerető vágy viszont kölcsönös odaadásra.

A szeretet *nem* egyszerű önzés és élvezet, bár birtokolni is kíván. De *nem* is tiszta önzetlenség, mert tárgya nem ellenszenves és visszatetsző, hanem *tetszik* a szerető személynek és boldog, ha birtokolja. Az önzés a gyönyört, vagy a hasznot célozza. Az önzés tárgya csak *eszköze* a hédonisztikus, vagy utilitarisztikus célnak. A szeretet tárgya nem eszköz, hanem cél. A szeretet mindjárt és mindig a célnál van: ennyiben *nem* önzés. Azonban a teljesen érdek nélküli, *esztétikai* tetszés sem szeretet, mert a szeretetben a tetszéshez birtoklási vágy is járul.

A szeretet túl van az önzés-önzetlenség, gyönyör-fájdalom, érdek-érdeknélküliség dualizmusain, mert mindezek *kiegyenlítődése*. Ez okból nem vezethető le a szexualitásból sem, mert ennek célja biológiailag a fajfenntartás, szubjektíve az élvezet. A szeretetnél ellenben a szeretett személy *öncél*. A szeretet megfelel a személy méltóságának, a szexualitás tárggyá, eszközzé alacsonyítja azt le. A szexualitás biológiai kiegészülés, azonban a kiegészülésnek sok más fajtája is lehetséges, a szeretet pedig ezenfelül *több* is, mint kiegészülés.

A szeretet nemcsak értékelés, vagy ismerés, mert nincsenek logikai feltételei és szabályai, melyek megkötnék.

Szabadabban és közvetlenebbül határozza meg tárgyát, mint az ismerés és az értékelés, mely kritériumokhoz és mértékhez kötött.¹⁶

Viszont a szeretet nem engedi meg a teljes szubjektivizmust, az alany monizmusát sem, hanem ép alany és tárgy dualizmusát kívánja. A tárgy objektív határozmányai nem determinálják annyira, mint az értékelést és az ismerést, de *valamiféle* tárgyának kell lennie: a semmit nem szerethetjük.

A tárgy szükségességét és nem-közömbösségét mutatja, hogy akit szeretünk, annak objektív képét és fogalmát: a valóságot tudatunkban, a szeretet kíváncsi szerezint, gyakran megváltoztatjuk.

Előfordul, különösen ifjakkal, az erős és homályos vágy, szükséglet a szeretet után tárgy nélkül is,¹⁷ ez a sóvárgás azonban ép a szeretetre *alkalmas* tárgyat keresi. Viszont a tárgy nem elég magában, hanem szükséges a személy *készsége* is a szeretetre. Szükséges előzetesen a tárgyatlan vágy és törekvés, *conatus*, mintegy a szeretet előhangja, bevezetése, mely megragadja a lelket és már kész a szeretetre.

A szeretet alany és tárgy kettősségét, bár ezek összeolvadási, egyesülési törekvését, de mégsem monizmusát kívánja. *Schopenhauer* félreismerte a szeretet és részvét lényegét, mikor a szeretetet, mint részvétet, minden lény metafizikai egységére, a hindú „az vagy te!” monisztikus gondolatára vélte visszavezethetni. A szeretet először is több, mint részvét, szimpátia. Azután meg a szimpátia nem azt jelenti, hogy a másik személy fájdalmát én, vagy én is érzem, nekem, vagy nekem is fáj az. Ez kevesebb, mint részvét, számos esetben az ellenkezőjét, a kárörömet váltja ki. Sok ember a közös bajban annak örül, hogy „legalább a másinak sincs jobb dolga”. A részvét állásfoglalása ellenkező: *nem nekem fáj, de mégis szomorkodom* miatta, vigasztalni és enyhíteni vágyom a *más* baját.

¹⁶ G. Simmel: Fragm. über die Liebe. „Logos“ X/I. 1931.

¹⁷ Simmel, i. m.

Önmagam iránt is érezhetek ugyan részvétet és magamat is kell szeretnem, de nem csak és nem elsősorban magamat.

Szeretet és értékelés megegyeznek abban, hogy *bensőségesek*: a tárgynak egész mivoltára, nem akcicens tulajdonságára, hanem esszenciájára irányulnak. A szeretet azonban kettős bensőség: a szeretetben valamit, vagy valakit a maga mivoltában és egész lelkémmel megragadok és nem engedek el. A személy egésze irányul a tárgy egészére.

A szeretet nem lehet más lelki jelenségek és diszpozíciók mozaikjából összerakni, mert nem egy képességünkkel, hanem egész személyünkkel szeretünk. Meddő vita arról beszélni, hogy akarát-e a szeretet, vagy érzelem-e, vagy esetleg ismerésben is nyilvánulhat-e? A szeretet az egész szerető személy. Gondolkodásunkat, érzelmeinket és akaratunkat mindenestől birtokába veszi a szeretett személy. Csak annyiban leginkább *akarat* a szeretet, amennyiben az akarat a legszűkebb „én”, a végső forum annak eldöntésekor: mit választunk, mivel azonosítjuk magunkat?

Minden igazi szeretet új ember születése és a régi ember halála. Ha szeretek, más ember vagyok, mint azelőtt, mert az „én” legbensőbb természete, nemcsak egyik, vagy másik oldala szeret. A szeretet lelki megújulás és kibontakozás. Akivel szeretetünk folytán azonosítjuk magunkat, arról úgy érezzük, hogy örökre és feltétlenül azonosulnunk kell vele szubsztanciális „én”-ünk érdekében. Ezért Szent Ágoston abban látta a boldogságot, hogy bírjuk azt, amit szeretünk.

Szent Ágoston szerint¹⁸ a szeretet valaminek önmagáért való akarása. E meghatározás mély és annyiban helyes, hogy amit szeretünk, annak létét és bírását feltétlenül akarjuk. A szeretet feltétlen akarat.

Azonban e meghatározásban benne szunnyad a definícióban mégis elhanyagolt mozzanat: ha feltétlenül aka-

¹⁸ Aug. De div. quaest. 83, q. 35.

runk, akkor akaratunkról a feltétlenül akart tárgy számára lemondunk, akaratunkat a tárgy birtokába bocsájtjuk, alávetjük. Nemcsak a tárgy létét és birtokát, hanem önmagunk odaadását: a kölcsönös birtoklást akarja a szeretet.

Gyakran beszéltünk eddig a szeretet *tárgyáról*. Most azonban meg kell állapítanunk, hogy az igazi szeretet tárgya mindig — egy másik személy. A tárgynak nincs birtoka, ezért nem vehet bennünket birtokába. Az élettelen tárgyat nem boldogíthatjuk, akarátát nem teljesíthetjük, néki jót nem akarhatunk, magunkat nem adhatjuk oda. Viszont a tárgy sem válhatik a szeretetben oly benső birtokunkká, mint a személy, mert nem képes viszonzszeretetre, önzetlen odaadásra. Ha az erény lényege a szeretet, akkor mondhatjuk, hogy az erkölcsös ember személyhez méltóan viselkedik, mert embertársát is személynek tekintí; az erkölcstelen pedig úgy viselkedik embertársával, mint tárgy áll a tárggyal szemben. Az erkölcstelenség a személy lerombolása, lesüllyedés a tárgyi világba.

Az élettelen tárgy iránt a szeretetnek csak rudimentumait: tetszést és birtoklásvágyat érezhetünk.

Eddig azt vizsgáltuk, hogy mi *nem* a szeretet. Az egyes meghatározási kísérletek kritikája azonban hallgatólag fel kellett, hogy tételezze a szeretet pozitív lényegének az ismeretét. Hogy mi *nem* a szeretet, azt csak az esetben mondhatjuk meg, ha azt is tudjuk, *mi* a szeretet? Az eddig mondottak között előfeltevésként ott lappangott, a kritika tartalmában benne rejtett a szeretet mívoltának meghatározása, melyet most reduktíve tudatosan is megfogalmazhatunk.

A szeretet két személy bensőséges és korrelatív birtokviszonya.

E meghatározás kimondja (1), hogy a szeretethez két személy kell. Az önszeretetben ontológiailag ugyan nincs meg, de értelmileg megvan a dualizmus: szeretem magamat, jót akarok magamnak. — Fontos körülmény továbbá, hogy a szeretet csak személyre vonatkozhatik.

A (2) birtokviszony jelent (a) lelki megragadást és

(b) fogvatartást, (c) hasonlóságot, (d) egyesülést és összeolvadást, (e) kiegészülést, ezáltal (f) boldogságot, (g) önmagunkból „kiömlő”, lemondó és önfeláldozó odaadást: akarati alávetést és jóakaratot, sőt (h) önmagunk sajátos ajándékozását is.

A (3) bensőség abban áll, hogy az *egész* személy szereti a másik „én”-jét.

A (4) *korreláció* nemcsak kölcsönösség, hanem azt jelenti: mind a két alany annyiban lesz birtokosa, amennyiben birtoka is a másiknak. A korreláció tökéletességének mindenesetre fokozatai lehetségesek, a szerint, hogy a szeretet milyen tökéletes, mennyire valósítja meg immanens határozmányait. Csak az önzetlen és boldog szeretet a jól kifejezett, mert csak így valósul meg a szeretet egész mivolta és minden határozményai, a korreláció is.

Többé-kevésbé azonban minden szeretet tartalmazza a személy odaadásának és birtokló állapotának korrelációját. Ha a másik személy nem szeret minket, hiábavaló és létre sem jöhet egészen a mi odaadásunk, mert nem tudja szeretetünk őt boldogítani és magunkat birtokba vétetni. Ez csak úgy sikerülhet, ha ő is szeret, vagyis őt bensőleg bírjuk. Birtok csak úgy lehetek, ha birtokló is vagyok. Más oldalról pedig, az *odaadás* is már bizonyos hasonlóságot, akarati azonosulást és követést, összeolvadásig menő *lelki* „közellétet”, tehát bizonyos fokig *bírást* jelent.

Ez a bírás-odaadás, mint korrelatív kiegyenlítettség, a szeretet *pszichológiai* vizsgálatából is sejthető. A szeretet, pszichológiailag tekintve, *pozitív érzület*, azaz tárggyal szemben *kedvező, előmozdító, fejlesztési törekvő*. De ép e sajátos *igénlési aktus* folytán úgy érezzük, hogy a szeretett személlyel lelkileg, bensőleg *egyesülünk*.¹⁹ Szeretetünk bensőleg közelebb visz ahhoz és *annál* van, akit szeretünk.

A *tökéletes* szeretetet, mint a kölcsönös bírás *teljes* korrelációját és a szeretet *összes* határozmányait mármost

¹⁹ Kornis Gyula: A lelki élet. III. 1919. 228—229. l.

a *szubjektív jóság* középponti lényegében: a személynek az etikai érték iránt élő szeretetében találjuk meg. Az eudaimonia azt bizonyítja, hogy psziché és érték között megfelelés és természeti rokonság áll fenn. Az etikai érték erő, fejlődés és boldogság, ellentéte gyengeség, diszharmonia és boldogtalanság.

A psziché mélyén lappang az etikai érték eszméje és a sóvárgás az érték után. A léleknek *tetszik* az érték. *Platon Symposion*-ja megragadóan írja le a sóvárgást, az eros-t a jóság ideája után. E sóvárgást lánggra lobbantja minden, ami „emlékeztet” az etikai értékre. *Goethe* mondja, hogy a moralitás intuitív, minden emberrel többé-kevésbé vele született. Nagy fokban azonban egyes kiváló személyek cselekedetei és belátásai morálisak. Ezek szép tettek és tanítások által benső világuk magasztosságát megmutatták, ezáltal az emberek szívét megragadták és követésére bírták. — Ha az akarat is hozzájárul, a sóvárgásból törekvés lesz az érték után, majd lelki megnyugvás és öröm az erény birtokában. Az erényessé-válás a szeretet keletkezésének jellegzetes szimptomáit mutatja.

Az erények összege és lényege pedig maga a tökéletes szeretet.

Ha ugyanis az erőt kifejező, tisztelő és szerető erények közös lényegét keressük, először is észrevevesszük azok *bensőségét*, majd pedig azt a körülményt, hogy az erényesség, a szubjektív jóság mindig bizonyos *korrelációt* jelent. Milyen határozományok korrelációját? Az *erő* korrelációját az *áldozattal*, az érték iránti *odaadás* korrelációját az érték benső *birtokával*, megvalósulásával.

Az erkölcs áldozat a megsemmisülésig és erő kibontakozás a végtelenségbe. Önzetlenség folytán önkifejtés; lemondás folytán gazdagság. Önálárendelés és szabadság; aszkézis és eudaimonia; önmegtagadás és harmónia; feltétlen önmegtartóztatás és feltétlen akarat; gáncstalanság és telítettség. Az etikus élet lelki újjászületés lelki önelvesztés útján: a megújhodott lélek azonban nem önmagának és szinte nem is önmaga él már, hanem a jóság él őbenne.

Az etikai érték feltétlen *önátadást*, a saját önkényünkről, akaratunk feletti rendelkezésről való *lemondást* követel. Ezáltal *megvalósul* a pszichében és így etikai érték és psziché egymás *birtokosává* lesznek. Az érték bírja a pszichét (a psziché az érték rendelkezésére áll) és a psziché bírja az értéket (az érték pszichikai megvalósulása; a psziché „részesedése” az értékben).

A pszichének és az értéknek ezt a bensőséges és korrelatív birtokviszonyát tökéletes szeretetnek nevezzük, mert a szeretet lényegét és minden immanens határozmányát tartalmazza. *A szubjektív jóság szintétikus lényege a tökéletes szeretet*, mint az erő és áldozat egysége. A tökéletes szeretet az érték lelki megragadása és fogvartatása, hasonlóság, egyesülés, összeolvadás az értékkel, kiégészülés és ezáltal boldogság, lemondó és önfeláldozó odaadás, akarati önálárendelés, az érték feltétlen akarása.

A tökéletes szeretet szintétikus, mert az erények összességét jelenti. Ha a szintétikus szeretet megvan, akkor minden erény megvan; a tökéletes szeretetből minden erény levezethető, mert az erények központi mivolta és kritériuma. Az általános erények viszont a jóságnak külön-külön nem teljes mivoltát, csak egy-egy határozmányát jelentik, bár egymást feltételezik és így korrelatív egységük: a szeretet felé kívánnak kiegészülést.

A szeretetnek nem a gyűlölet a teljes ellentéte, hanem inkább a *gőg*, mely a *közönyhöz* tán közelebb áll, mint a gyűlölethez. A *gőg* ugyanis az akarat önmegtartása, a szeretet önátadásával szemben. A gyűlölet ennek csak egyik faja: ellenséges, megsemmisítő érzület a jóakarat helyett. A kéjelgés, a hazugság époly *gőg*, mint a gyűlölet és „objektív” megfelelője, a gyilkosság. A *gőg*ben a személy és az akarat megtartja önmagát, vagyis nem szolgál, nem fejleszt, nem mozdít elő semmit, illetőleg csak a semmire: hiányra, mulandóságra, pusztításra és eredménytelenségre törekszik. Ennyiben közöny, míg a moralitás — mint láttuk — érdeklődés, résztvevés és fogékonyság. A szeretet örül, vagy könnyezik, csak közömbös nem tud maradni.

A gyűlölet a gőgnek csak egy faja: a *pusztító* gőg. Sok esetben még a szeretet szikráját rejtegeti: küzdelem a szeretettel, visszájára fordult szeretet. Még nem „tökéletes” gőg.

Az egyes erények — mivel a szeretet specifikus módjai — nem csupán feltétlen formális, hanem feltétlen etikai értékűek, bár magukban mindenesetre hiányosak, egyoldalúak, még nem gáncstalanok. Teljesen téves pl. az a vélekedés, hogy a bátorság, az alázat, vagy a következetesség lehet gonosz is, ha t. i. gonosz célra törekedik. A következetesség az erkölcstelenségnek nem lehet sajátja, mert erkölcstelenség annyi, mint következetlenség: a céltalanság „életcélja”. Márpedig minden erény következetesség, állhatatosság: az alázat és a bátorság is, tehát ezek sem lehetnek gonoszak. Az erény nem lehet gonosz, bár önmagában, mint egyes elszigetelt erény, még nem gáncstalan.

A gonosz, mint olyan, lehet vakmerő és szemtelen, de nem lehet bátor; lehet makacs és megátalkodott, de nem következetes és állhatatos; lehet szolgálalkú, de nem alázatos. A bátorság, állhatatosság, alázat ugyanis a psziché odaadását, önzetlen önfeledtségét, tehát a szeretet egy módját jelentik. A szemtelenség, megátalkodottság és szolgálalkúság ellenben az önző, önmegettartó gőg módjainak felelnek meg. — Viszont egyes erény még nem gáncstalan: birtoka nem akadályozza meg a pszichét másirányú helytelen tettek elkövetésében.

Gáncstalan egyedül a szintétikus erény, a szeretet, mely helytelen cselekvéssel össze nem fér. Heve eléget mindent, ami nem odaadás és nem jó. A szeretetnek ezt a legtagabb jelentésű tisztaságát gáncstalanságnak nevezzük.

A gáncstalanság aktívabb megfelelője a *teltség*, melyet az evangéliumok gyakran említenek. A jóság az érzület és a személy tartalmi telítettsége, a szeretetnek saját-szerű elégségessége mindenirányú jóra és diffúzív túl-áradása.

Végül a szeretet „nagyszellemű”, *nemes*: a rosszat, mint aljasat, kicsinyt és alacsonyt zárja ki a pszichéből.

Nemes csak a szeretet. Benne „él” a szubjektív jóság. Ha nincs szeretet, megsemmisült az igazi moralitás. A szeretet nagylelkűségét, nemességét bizonyítja *ajándékozó* jellege, mely megfelel a teltség diffuzivitásának.

Gáncstalanság, telítettség és nemesség megfelel a tiszteletnek, erőnek és szeretetnek a tökéletes szeretet egységének fokán. Ezzel szemben a gőg a tisztátalanság, üresség és aljasság mozzanatait mutatja.

Ha az általános erényeknek a tökéletes szeretethez való viszonyát szemléljük, felmerülhet az a kérdés, hogy melyiknek van a „legfontosabb” szerepe a szubjektív jóság kialakításában?

Ami az erényt az erény fokára emeli, az egyes elszigetelt jócselekedetekkel szemben, az az *állhatatosság*. E szempontból az állhatatosság a legfontosabb erény, mely a szubjektív jóságot biztosítja. Aki csak néha jó, az még nem igazán jó ember.

A *normatív* érték szempontjából viszont a következetesség az első az erények között.

Szubjektív oldaláról tekintve, a lelki béke, öröm, az eudaimonia az erény végső értelme és indítéka.

Ha azt a célt tekintjük, hogy minden alkalmat és eshetőséget konkrét módon kihasználjunk a jótetteknek minél nagyobb számban való véghezvitelére, úgy a *bölcsesség* erénye a legközelebb szükséges.

Az emberi együttélés legfontosabb erénye specifikus és szerető: az *igazságosság*.

Hasonlókép fontos, de nemcsak a társadalom szempontjából, hanem a személy szeretetének, tehát értékének biztosítása céljából is, egy másik specifikus és szerető erény: a *felebaráti szeretet*. A felebaráti szeretet a legjobb módszer a tökéletes szeretetben való általános előrehaladáshoz is, mert gyakorlása szűkebb értelemben szeretetgyakorlat.

A *hit* és *remény* az erkölcsi *belátás* szempontjából fontosak, ezenkívül nagy erőforrások.

Az egyes erény felfokozása szempontjából fontos a *hősiesség* specifikus erénye.

A psziché fejlődésével ellenben a *tevékenység* áll a legszorosabb kapcsolatban. Ugyanebből a szempontból fontos az *alázat* is.

Az erkölcsi életre legjellemzőbb a *bensőség*.

Az erényeket *férfi* és *nő* egyaránt hivatott megszerezni és mind a két nem számára egyformán szükségesek. Mivel azonban férfi és nő szellemi természete is különbözik, egymástól, valószínűleg az erények birodalmába is különböző úton és oldalról hatolnak be. A férfi természete inkább a gondolkodás, a nőé inkább az érzelem. Ez okból, úgy látszik, a *férfi* legfontosabb erényei inkább a *következetesség*, a *nőé* inkább az *alázat* irányában keresendők. A férfi erő által tanúsít áldozatot, a nő áldozat által erőt. A férfi bölcs, a nő engedelmes.

11. Szeretet és misztikum. Metafizikai szempontok.

A moralitás *metafizikai* szempontból a psziché *erőgyarapodása* és *fejlődése*, ami *pszichológiai* területen mint nagyfokú benső és nagyfokú külső tevékenység kiegyenlítetttsége mutatkozik.

Az etikus ember teljesebb és gazdagabb életet él, mint az átlagember. Öbenne bontakozik ki az emberi természet teljessége, más ember hozzáképest töredékes, félbenmaradt lény. Az erényes psziché sokoldalú, intenzív és kiegyenlített, az átlagember közepes és egyoldalú. Egészséges, erős, igazán „emberi” csak az etikus lélek, amit a népnyelv az „emberséges ember” elnevezéssel jelez. Fínomság és erő egyesülnek a moralításban. Másokhoz viszonyítva, az erényes ember bír ki legtöbbet, ő tud legjobban figyelni, elmerülni, cselekedni, sokat produkálni. A *szentek* élettörténetéből pl. tudjuk, hogy rejtélyesen sokat, tíz emberre valót is tudtak egymaguk dolgozni testi és szellemi téren egyaránt. Az etikus embernek élénk az érzelmi és képzeleti világa. Tudatos és logikus, de az összefüggéseket megérzéssel is felismeri. Eszményi, de elérhető célokért küzd. Kifelé nyugodt, jóságos és szigorú,

befelé, elméjében világos és mozgékony. Mélyen érez és gondolkodik. Lélekjelenlétét, higgadtságát igen heves felindulás közben is megőrzi. Mások tetszését és szeretetét megnyeri és mély benyomást kelt: kezdetben megdöbent és zavarba ejt, de ezt a benyomást később mély megilletődés és megváltozás követi. Életét gyakran hősi önfeláldozással fejezi be.

Röviden: az etikus élet *fejlődik* egy magasabb, neme-sebb életforma és -színvonal felé és e fejlődés lényege *erőgyarapodás*.

Ez az erőgyarapodás annál rejtélyesebb, mert csakis az akarattunkról való lemondás, az áldozat útján juthatunk hozzá. Az „én”-nek meg kell bensőleg halnia, hogy élhessen. Az önfeledtségben rejlik a legnemesebb önkifejtés. Akik elveszítik önmagukat, megtartják önmagukat. Akik pedig megtartják önmagukat, elvesznek.

Az erőgyarapodás nem származhatik a személy pszichológiai struktúrájából, merthiszen akkor nem volna a személy erőinek *gyarapodása*: magának a struktúrának is nemesedése és fejlődése. A moralitásban rejlő erő az emberi természet *feletti, misztikus* forrásból: az etikai ösértékből ered.

A szeretet ereje misztikus jellegű. Ez okból minden nagy moralista, kivétel nélkül, vallásos. A szeretetben rejlő erő *morális Isten-bizonyíték*, mely az erőttöbbletről annak természetfeletti, végtelen erőforrására való reduktív logikai lépésben áll.

Az etikus ember továbbá a *jóságot*, az értéket önmagánál végtelenül becsesebbnek, maga felett állónak értékeli. Ez esetben azonban logikusan voltaképpen nem gondolható, hogy önmagunk ereje elég lesz az önmagunk *főlé* emelkedéshez. Viszont reméli és tapasztalja, hogy a *jóság* kegyelmesen lehajol hozzá és magához emeli őt. A szubjektív jóság hit, remény és szeretet, ezért misztikus mozzanatot is tartalmaz. Az erényességhez *kegyelem* szükséges. A kegyelem a keresztény tanítás szerint benső és természetfeletti adomány, mely szükséges és *segít* az éré-

nyekben rejlő lelki megújodáshoz, de *nem kényszerít* a jóra: az akarat szabadságát nem szünteti meg.

Alacsonyabb fokról magasabb fokra: gyengeségből az erő állapotába az alacsonyabb fokon lévő a *saját* erejéből feljutni képtelen. Hasonlatképen a geometriai vonalat és pontot tekinthetjük. A pontokat akármennyire halmozzuk is, vonal nem alakul ki. Hasonlóképp vonalak akármilyen nagyszámú halmaza sem ad kétméretű síkot, sem síkoké testet. Ellenben a vonal „felveheti” magába a pontot (két vonal metszése), a sík a vonalat (két sík metszése) stb.

A moralitás, mint magasabb életszínvonal felé való emelkedés és erőgyarapodás, csak természetfeletti segítségkel történhetik, valamint a fizikai világban sem emelkedhetik, a szó térbeli értelmében, a test *csak* a saját immanens energiája segítségével. A tökéletes szeretet így a misztikummal jut benső kapcsolatba.

„Jó” és „rossz” fogalmaiban *van* misztikus elem. Az erények lenyúlnak létünk gyökeréig, az etikai tárgyérték pedig *kozmosz* természetű, mert átnyúlik minden lehetséges normaszférába, azt magára vonatkoztatja és a maga körébe vonja bele.²⁰ Az erény és a bűn továbbá a személyek világában misztikus küzdelmet vív, mely a bátortalanul szemlélő érzelmet a határtalan emelkedés, vagy súlylyedés perspektívája elé állítja. A szeretet, mint áldozat, összezúz és megsemmisít, mint erő és eudaimonia, felemel és megtisztít, egészen az elragadtatásig.

A szubjektív jóság kétféle módon érintkezik a misztikummal, amint e szónak: misztikus, szintén kettős jelentése van: egy tágabb és egy szűk.

Tágabb értelemben misztikus minden, ami az emberi megismerőképeség számára *transzcendens* és mégis valamiképp tudomást, vagy sejtést szerzünk róla. Szűkebb értelemben misztikus Istennek és benne a világnak egységes, szemlélő lelki megragadása és bírása: az „összeolvadás” velük.

²⁰ V. ö. B. Bauch: Zur Phänomenologie des sittl. Bewusstseins. „Logos”, 1928/1.

A szubjektív jóság a szó tágabb értelmében misztikus elemet tartalmaz, mert mostani életünknel és a térben megismerhető, földi világnál magasabb, szellemibb, eszményi világba nő bele. Az életnek merőben fizikai és fiziológiai értelmével szemben, az érték világának felsőbb, ideális és örökváltozatlan szférája új életértelemhez, célokhoz, minőségekhez és mértékekhez emeli a pszichét. Az etikai érték egyesíti a lélek individuális lényegét az egyénfeletttel és transzcendenssel, megszabadítja az „én”-t önmagától.

A szubjektív jóság a szó szűkebb értelmében vett misztikussal is szoros kapcsolatban áll, mert az extatikus Isten-bíráshoz vezető út. Igaz, hogy a moralitás útján sem mindenki juthat el ebben az életben a szűkebb értelemben misztikus „önmagából-kilépésig”, csak az, akinek ezenfelül különleges tehetsége van a misztikus látásra. Az erényességhez épen nem szükséges és annak nem is fokmérője a misztikus életben tett előrehaladás. Viszont azonban a misztikus látásra való képesség mellett szükséges az erényesség és ezen belül némely erény fokozott gyakorlása is a valódi extázis eléréséhez. A lelki szegénység felfokozása, az erényességben rejlő lemondás, áldozat, odaadás juttatja el a misztikus személyt az Isten-bírási állapotába.

A misztikus Isten-bírásnak és a tökéletes szeretetnek lényege teljesen azonos. A tökéletes szeretet: érték és psziché benső és korrelatív birtokviszonya. A misztikus személy elszegényíti, kiüríti lelkét a szubjektív jóság bizonyos módjainak felfokozásával, hogy Istent befogadhassa; lekicsinyíti magát, hogy önmagából ki- és Istenbe belép-hessen. Összezúzza és megsemmisíti önmagát, hogy „össz-szeolvadhasson”, hogy megtisztuljon és felemelkedjék az elragadtatásig. Misztikus személy és etikus személy egyaránt mindenben, ami nem önátadás, a legkisebb akar lenni, hogy a szeretetben lehessen nagy. Az eudaimonia nem más, mint az erény jutalmának, a szemlélő Isten-bírásnak előíze és sejtelme. Misztikában és erényben egyaránt a szeretet ragadja meg egész lélekkel Isten mivoltát; azonban Istent „fogva tartani” és „el nem engedni” csak

a szubjektív jóság képes, szemlélni e földön ellenben csak a misztikus elragadtatás.

A különbség erények és misztika között a *sorrendben* áll. A misztikus személy először a lemondást, a lelki szegénységet, mint *világtól elforduló* irányt, felfokozza magában, de Isten *elérése* után szeretettel újra a *világ felé* fordítja tevékenységét. Istenben ugyanis a mindenséggel is, mint Isten szeretetének tárgyával, szeretőn „összeolvadt”. — Az etikus ember pedig szerető tevékenységével inkább a világ felé fordul, hogy ezáltal elérje Istent.

A mondottakban sok volt az analógiát, hasonlatot, metaforát, képet és szimbolumot tartalmazó kifejezés. Azonban a misztikus elem, ép az emberi megismerést transzcendáló természeténél fogva, nemcsak, hogy nem érzékelhető, hanem sem filozófiai, sem más módon alkalmazott fogalmakkal le nem írható.

A misztikusok Istent gyakran a „sötétség”, „alkony”, „csend” szavakkal jelölik. Isten elérése ugyanis az érzékek alkonya, az ész felfoghatatlan „sötétsége”, a világ földi hangjainak csendje. *Rilke*, a misztikus vallásosság költője, Isten felfoghatatlanságát, határtalanságát a *síkság*, a *tenger*, az *erdő* képeivel fejezi ki.²¹ Mindamellett Istent a tudat oly erővel, oly kétségtelen bizonyossággal és evidenciával képes felfogni, hogy Istenben a saját „én”-jének és a világnak létalapját pillantja meg.

Ez okból a misztikumról csak jelzések, hasonlatok és szimbolumok segítségével beszélhetünk, melyek *emlékeztetnek* tárgyukra, a nélkül, hogy ábrázolnák és jelentenék azt.

A misztikumnál a filozófiai kutatásnak és általában az emberi megismerésnek és fogalmi közlésnek a *határára* jutottunk el. Csak annyiban érintettük ezt a tárgyat, amennyiben a szubjektív jóságból közvetlen kitekintés nyílik reá, amennyiben a szeretetből „meglátszik” a misztikum.

²¹ A. Faust: Der dichterische Ausdruck mystischer Religiosität bei R. M. Rilke. „Logos”, 1922. XI/2.

12. Szubjektív jóság és normatív etika.

Nemcsak a misztikumra, hanem a normatív etika területére is „kilátás” nyílik a szubjektív jóság területéről. Erény és norma között megfelelés áll fenn, mert az erény a normákat intencionálja. Az objektívebb erényekből „meglátszik” a norma.

Természetesen nem lehet célunk e rövid fejezetben a normatív jó egész alapvetését feltárni. Könyvünk tárgya nem is a normatív, hanem a szubjektív jóság területe. Azonban mégis kötelességünk, hogy az erények többé-kevésbé objektív, normatív mozzanatait ne hagyjuk hasznosítatlanul veszendőbe menni a normatív etika számára, ha normatív megközelítések, töredékesek, hiányosak is, hanem szolgáljunk azokkal a normatív adalékokkal is, ami az erényekben „meglátszik”.

1. A szubjektív jóság mindenekelőtt arra a körülményre utal, hogy objektíve jobb a *rend*, a *törvényszerűség* és a logikai *következetesség* a *kaosznál*. A normák helyességét azok *rendszerének* harmónikus, következetes, ellentmondás nélküli volta mutatja. *Intramorális érték-konfliktus*, az értékek logikai ellentmondása egymás között, vagy következményekben — amint ezt *N. Hartmann*²² véli — époly kevéssé lehetséges, mint intralogikai princípiumkonfliktus. Az egyik nem volna értékszerű, a másik nem volna logikus.

Ha pl. az egyik erkölcsi szabály *tilt* valamely cselekedetet, melyet a másik szabály egyébként parancsolna, akkor erre az esetre a parancs nem érvényes. A cél pl. nem szentesíti az eszközöket. A tiltó szabály elsőbbséggel bír a parancsoló felett. Pl. segítenünk kell felebarátunkon, de *hazugság* árán nem szabad.

*W. Lipps*nek van igaza, a szubjektív jóságból nyerhető objektív kitekintés szerint, *N. Hartmannal* szemben, mert az etikai érték formális mivoltát ép a következetes, önmagunkhoz hű cselekvésben látja.

²² N. Hartmann: Ethik, 1926. 225—250. old.

2. Említettük a normák hasonlóságát a természettudományi törvényekhez. A természet következetes, tehát erkölcsileg tökéletes aktivitás színtere.

Már *Aristoteles* észrevette, hogy a mindenségben a dolgok „nem akarnak” kaotikusak, rosszul rendezettek lenni, hanem a *pythagoreusoktól* is meglátott *mérték*, harmónia, törvényszerűség érvényesül a világon. A modern természettudományok: fizika, kémia, újabban a biológia is, ezt a görög — majd a középkorban továbbélő — *ordo*-gondolatot felújították és a saját alapjukká tették, ismerettartalom és módszer szempontjából egyaránt.

3. Azonban az *ordo*, a következetesség úgy a természetben, mint az etikai érték világában csak formális és nem tartalmi meghatározó. Az *egyedi*, a konkrét elem a törvény által nem nyer magyarázatot a történetekben és az sem látható be, hogy az adott esetben miért ép ez és nem más törvény érvényes?

Minden norma tehát feltesz bizonyos létezőt és annak sajátos természetét és lehetőségeit, *amit* normál. Minden norma továbbá, mivel érvényességének szükségképiséget és indokolását nem tartalmazza önmagában, felteszi a *törvényhozó* szabadságát. A normák tehát a létezést normálják, annak természetéhez alkalmazkodnak és forrásuk Isten szabad akarata, mint etikai őserték.

Az etikai normákat a hatalommal bíró akaratnak kell betartania, ha nem akar a hatalom értelmével ellentmondásba jutni.²³ A hatalom értelme, mivel a világ része, az isteni világterv. Ezért az etikai normák nem-követése, ha tartós, önmagunk szétrombolására vezet.

A normatív etika főszámenye, úgy látszik, a *létezés*, mint isteni világterv. „Jó” az, ami a létezést szolgálja, előmozdítja, tervszerűleg fejleszti.

A „jó” elnevezés ilyen értelemben, érdekes módon, a *valóságtudományokban* is előfordul. A valóságtudományok ismereteinek nemcsak logikusnak (egységesnek, kö-

²³ V. ö. Graf A. Apponyi: *Macht als Bindung. — Gesetz u. Freiheit.* Darmstadt, 1926.

vetkezetesnek), hanem *jónak*, *helyesnek*: azaz, a *valóság*-nak megfelelőeknek, az ábrázolt tárgyi tényállás hű képeinek is kell lenniök.

Ugyanígy mondhatjuk, hogy a normatív *jó*, a cselekvés helyes tárgya is: 1. következetes, *logikus*, ellentmondást nem rejtő; 2. a *létezés*t szolgálja. A normatív jóság az *igazságnak* és a *létezésnek* szolgálatában áll.

4. A normatív jóság e mivolta határozott körvonalakban látszik már a szubjektív jóság területén is.

Az *igazság* szolgálata „meglátszik” a *következetesség*, az *igazmondás* (őszinteség) és a *kultúra szolgálatának* erényeiből.

A szubjektív jóság normatív nemcsak az igazságnak, hanem a *létezésnek* szolgálatát is jelenti. A tevékenység, a pietás és a szeretet a léttel szemben *kedvező*, *fejlesztő*, *segítő* álláspontot jelentenek. A gőg, az akarat önmegtartása ellenben gátló, pusztító, célja a semmi, a lét ellentéte.

Mivel a létezés fokozható, azért a szubjektív jóság, mint *felebaráti* szeretet, elsősorban a magasabb és fokozottabb létet: a személyt szolgálja.

A személytelen létezésnél magasabb fokú a személyes, vagyis érző, tudatos és akaró lét, mert a pusztá létezés mellett a lét érzésének, ismeretének és akarásának képességét, mint *többletet*, magában foglalja.

A normák követeléseai mindig személyekre vonatkoznak, a tárgyi világ a személyek szolgálatának *eszköze*. Kötelességeink vannak Istennel, felebarátainkkal és önmagunkkal szemben.

A gőg, mint szeretetlenség és közöny, nem adja önmagát más személyének, „nem törődik” vele, ellenséges másokkal szemben, szeretetlensége önmagát is, mást is tárgygyá alacsonyít le. A tárgy ugyanis képtelen szeretni (önmagát átadni, jót akarni másnak) és a tárgyat nem lehet szeretnünk (néki jót akarnunk, boldogítanunk, önmagunkat átadnunk).

5. A létezés és az igazság szolgálatát egyesíti az igaz-

ságosság törvénye, mely az igazságosság *erényéből* teljesen „meglátszik”.

Meghatározása bajos, talán lehetetlen. Tágabb értelemben mindaz igazságos, amihez a személynek etikailag *joga* van: amit *szabad* megtenni. Szűkebb értelemben *egyenlőséget* jelent a hatalmi és más igények között, ezek kölcsönös kiegyenlítését. A moralitás *isteni* igazságtevést tartalmaz: az erény magában hordja jutalmát (fejlődés), a bűn büntetését (önrombolás).

Bármiképp próbáljuk is az igazságosság törvényét meghatározni, lényege a *hatalom rendjében* áll, a létezés el-
lentmondásainak bizonyosfajta logikai rendezése. Az igazságosság következetességhez kötött, mindenkivel szemben konzekvensen, egyenlően mérő szolgálata a létnek. Az igazságosság a létezés és az igazság szolgálatának egyesítése.

7. Mivel a létezés *normative jó*, a rossz hiány, negatívum csupán. Az etikai érték köre ezáltal kozmikusá táguul, ami feltétlenségének jele: köre alól semmi sem vonhatja ki, illetőleg csak a semmi „vonja ki” magát.

Az objektív, tárgyi világ a szubjektív jóságnak pontos megfelelője, a tárgy színvonalán hű képe.

A következetesség *erényének* megfelelőleg, a világban *rend* uralkodik, kozmosz és nem kaosz.

A tisztaság és önmegtagadás *erényének* megfelelőleg a mindenségben a *szellem* érvényesül az anyagban, anyagon és anyag felett: a szervetlen világból egyre magasabbrendű szerves életformákon keresztül az emberig és az emberi *történelemben*, a kultúra fejlődésében *átszellemülés* megy végbe. Az élettelen tárgyak érzékszervi képe is szellemet fejez ki: *hangulatot*, érzelmet kelt.

Végül etikai mozzanatot találunk a *világváltozás* folyamatában is: a fejlődést, a visszatérés szükségszerű lehetetlenségét. A változás *egyirányú*, akárcsak az *idő*: a teljes ismétlődés époly lehetetlen a világon, mint a visszatérés a múltba a jelenből. Ami megtörtént, az meg nem történtté nem tehető, annak *nyoma* benne van a későbbi eseményekben, ezért a későbbi állapot nem lehet

ismétlése az előbbinek. Ami egyszer a világfolyás tarka szőnyegébe beleszövődött, azt felbontani nem lehet. Mint *Herakleitos* mondotta: nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóhullámba. A mindenség változásai következetes egyirányúsággal *haladnak*.

Összefoglalásul mondhatjuk, hogy a szubjektív jóság területéből „meglátszik” a normatív érték követelményei közül az igazságnak formális és a létezés szolgálatának tartalmi célja. Az utóbbi cél a szellemet rendeli az anyag fölé, mindkét cél pedig az igazságosságban egyesül. Az igazság rendet, törvényszerűséget jelent az etikai világban, kizárja az értékkonfliktust, ellenben az etikai törvényhozó szabadságára utal, mint ősi jóságra, amelynek (helyesebben: akinek) világterve a normatív jó.

A mindenség megfelel a normatív világtervnek és alacsonyabb tárgyi fokon a szubjektív jóságnak is. Kozmosz és nem kaosz, a szellem érvényesül benne és tárgyilag szükségképi egyirányúsággal halad.

A létezés egyfelől rend, másfelől fejlődő változás. E körülményből következik, hogy a normák kétféle rendszert alkotnak, egyik az isteni világrend, másik az isteni világterv. Utóbbira vonatkozólag áll az a tétel, hogy a *történet* értékteremtő, nem a szó szubjektivisztikus és relativisztikus értelmében, sem nem csupán olymódon, hogy a történeti fejlődés során ismerjük meg az értékeket. Amíg ugyanis a világrend az általános és szükségképi normákat tartalmazza, addig a történetben a világterv valósul meg, mégpedig egyedi, soha vissza nem térő, *hic et nunc* értékek teremtésével. E tényállás fontos kérdése az értékelméletnek és történetbölcseletnek, elsősorban azonban a normatív etikának, melynek eddig el nem végzett feladata, hogy a kétféle normarendszert következetesen megkülönböztesse és részleteiben feltárja.

HARMADIK RÉSZ.

A SPECIFIKUS SZERETET FAJAI.

13. Tökéletes és specifikus szeretet.

A tökéletes szeretetben a szeretet mivolta és határozmányai teljesen megvalósulnak. Az önátadás, bírás és kielégülés a legteljesebb és legbensőbb. A tiszteletet is: mint áldozatot és mint az érték abszolút uralmi igényének elismerését, egyaránt egészen tartalmazza.

A lelket betölti, megtelíti: egymaga elég, de rajta kívül semmi sem elegendő a lélek nyugalomához. A tökéletes szeretetben minden nyugtalanság megnyugszik, minden törekvés teljeseedik, minden vágy kielégül. Mintegy otthont és békét ad a léleknek. A szeretet a szellemi életnek legmagasabb kibontakozása.

Viszont a tökéletes szeretet a teljes szívet, a psziché minden erejét és egészét igénybe veszi. Másféle szeretetet nem tűr meg önmaga mellett, csak önmaga alatt, bár másfelől minden szeretet nem egyéb, mint a tökéletesnek egy módja. Azonban a specifikus szeretetmódok erények ugyan (mert állhatatosak és mivoltuk a tökéletes szeretetből levezethető), de önmagukban még nem gáncstalanok. Gáncstalan csak az összes erények szintézise: a tökéletes szeretet.

A lélek tökéletes szeretete az „én” halála önmaga és feltámadása az érték számára. Csak egyet, ép az etikai értéket lehet így szeretni. A tökéletes szeretet a szubjektív jósnak, az etikai személyértéknek egésze: benne az egyes erények, mint határozmányok, *egységben* vannak. Minden, amit a tökéletes szeretetről határozmányul ki-

mondunk, ugyanaz benne. A szeretet ereje és bölcsesége, bátorsága és alázata, önmegettartóztatása és bensősége stb. egymásban vannak, egymás állítmányai, egymást feltételezik és kiegészítik: viszonyuk — mint láttuk — a *korreláció*.

A korreláció megszünteti a szubjektív jóság területén az értékelméleti monizmus és pluralizmus ellentétét, mert a tökéletes szeretet az erények pluralitásának előbb trialisztikus (erő, tisztelet, szeretet), végső fokon pedig monisztikus egysége, egymásban-létele, szintézise korrelációja.

A tökéletes szeretet a psziché idealisztikus odafordulása az objektív, örök és abszolút értékhez. Az erény szeretet. Az önmegettartóztatás tisztán tart az etikai érték számára, a bátorság és hősiesség mindent elvisel érte, a bölcsesség megtalálja az utat hozzá és megkülönbözteti a rossztól, az igazságosság egyedül a jót szolgálja. Az erények a szeretet módjai az etikai érték iránt. A lélek talaját a szeretet teszi gazdaggá, bőséggé és termékennyé.

Együtt a *külső* világban, a létezés, a normatív etika *objektív* területén is a szeretet minden kedvező, előmozdító, nagyfokú és kitartó tevékenység forrása. A társadalmi és kultúréletben is a szeretet gyarapít, gondoz, ápol, fejleszt és alkot. A reális, földi életért, ennek szükségleteiért is az erények küzdenek: a földi szükség és nyomor ellen pl. az igazságosság, a tevékenység és az irgalmas felebaráti szeretet, a tévedés ellen a bölcsesség és az igazságszeretet, az érzékiség és durvaság ellen az önmegettadás és a pietás, a félelem, rabság és erőszak ellen a bátorság. A szeretet a normák, a tárgyérték szempontjából nem más, mint a *létezés* szolgálata (v. ö. az előző fejezettel).

A *specifikus* szerető erények sajátosságai között szintén megtaláljuk a teltséget, telítettséget, mert minden más erény között a leginkább tartalmazza a tendenciát a többi erényekkel tökéletes szeretetté való kiegészülésre. Az emberszeretetnek megfelelő tevékenységhez többé-kevésbé valamennyi erény szükséges. Szeretet csak úgy

lehetséges, ha szakítunk az önzéssel és göggel, megszabadulunk a saját „én”-ünk szűk és üres önmegtartásától. Ez az állapot nyugalmat ad és betölti a lelket. Azonban a specifikus szeretet értékes ugyan, de nem mindenirányú erény: még nem biztosítja a psziché teljes bűn-nélküliségét. Telített, de nem tölti be az egész pszichét, csak, ha kiegészül a többi erénnyel, amikor azonban már a tökéletes szeretetbe megy át. Mindenesetre a legszükségesebb és legalkalmasabb út a tökéletes szeretet felé.

A specifikus szeretet szintén önátadás, lemondás az önző igényekről a másik személlyel szemben. Az „én” egynek érzi magát a „te”-vel, őt érti, iránta résztvevő és irgalmas. E körülmény — *Leibniz* nézetével ellentétben — azt mutatja, hogy az „én” a „te” számára nem teljesen transzcendens, áthatlan, idegen.¹ Viszont az indiai „*tat tvam asi!* (ez vagy te!)” gondolata, az „én” és „te” monizmusa is ellentmondásban áll a szeretet mivoltával. Először azért, mert a szeretet nemcsak odaadás, hanem bírás is, ami az „én”, a birtokló megmaradását feltételezi és lehetetlen a monisztikus beolvadás mellett. Másodszor nem monizmust, hanem „én” és „te” dualizmusát kívánja a szeretet azért, mert mindig feltételezi az „én” odaadását: az „én” kilép önmagából, ami monizmus mellett, hol nincs valóságos „én” és „más”, nem lehetséges. A szeretet metafizikája pluralizmus, de olyan, ahol az egyes monásznak van „ablaka”. A szeretetben a személy megmarad, sőt a saját „én”-jét gazdagítja a másikkal, aki bensőleg fel-táruul számára.

A specifikus szeretet is értékre irányul, mivel ami *létezik*, akár pszichikailag, akár más módon, az *jó*: a rossz csupán hiány, ellentmondás. A hiányt, a semmit nem lehet szeretnünk. Azonban a specifikus szeretet tárgya — legalább közvetlenül — nem az etikai őserték, hanem annak másodlagos, időbeli megvalósulása. Ilyen az *emberi személy*.

A specifikus szeretet *emberszeretet*, *humanizmus*.

¹ W. Stern: Wertphilosophie. 1924. III. 359. l.

Célja az emberek szolgálata, javítása és boldogítása. A humanizmus három fajtája: 1. a modern, utilitarisztikus humanizmus, 2. a keresztény felebaráti szeretet és 3. az egyes individuális személyre, mint olyanra korlátozott szeretet.

Az utóbbi (*eros*) az egyéni „vonzódáson alapul, önkieszküzlési vágy és szimpátia szülötte. A szimpátiának legerősebb foka, az *irgalom*, azonban a felebaráti szeretetre a legjellemzőbb. Az *eros* formái: a barátság, a szerelem, a rokoni szeretet stb.

Hogy az újkori gondolkodásban az emberszeretetről milyen szűkös, felületes és szegényes elgondolás jutott uralomra, arra legjobb példa *Schopenhauer*, aki „szeretet” szóval csak kétféle megnyilatkozást jelölt és a szeretet végtelen mélységeiből csak ezt a két megnyilvánulást ismerte, t. i. a szerelmi vonzalmat és a „részvétet”. Mind a kettőt ezenfelül alaposan félreismerte, mert a szerelemben csak a biológiai beteljesülést, a fajfenntartó ösztön érvényesülését látta, a részvétet viszont a keresztény felebaráti szeretet lényegével azonosította.

Az egyoldalú, „tisztá”, izolált részvét azonban egymagában még nem szeretet. Az elszigetelt részvétben mindig van valami megalázó, lefokozó, sértő, mert az ember társban nem lát egyebet, mint jótékonyágának tárgyát. A részvét ebben az értelemben *vak* az értékek világával szemben. A felebaráti szeretet ellenben, mint minden szeretet, *értékfeltedező*, mert az embertárs értékét elismeri és azzal oly módon tesz jót, hogy ezt az értéket alázatosan szolgálja. Az irgalmassággal itt nagyrabecsülés egyesül a felebarát iránt: *részvét és tisztelet organikus egysége* a felebaráti szeretet.

Az individualiter korlátozott szeretet és a felebaráti szeretet (*ἀγάπη*, *caritas*) közös vonása, hogy teljes bensőséggel terjednek ki a szeretett személy egészére, a lélek és szellem legmélyebb értékeit, valami egészen egyedülálló, pótolhatatlan, sőt határtalan önértéket, ennyiben az isteni rokonát és képmását fedezik fel és intencionálják a szeretett személyben. Amíg azonban az *eros* egyes in-

dividuumokra korlátozódik, addig a felebaráti szeretet abban az esetben is, ha történetesen csak egyetlen egy embert van alkalma szeretni, voltaképp ebben az egy aktusban is mindig *valamennyi* embert szereti. Az *eros* csak az egyes individuumokkal *egyesül*, lép benső és korrelát birtokviszonyba. A felebaráti szeretet, mint jóakarát, irgalom, diffuzív jóság szintén az egyes, konkrét emberre irányul, azt értékeli, érti meg és segíti. Azonban, mint *egyesülési intenció*, a felebaráti szeretet nem az izolált egyénnel, mint olyannal, hanem valamennyi embernek, mint Isten fiainak egymást szeretetben kiegészítő totalitásával, egységével, testvéri szeretetközösségével akar egyesülni. A szeretet, lényegénél fogva, *közösségteremtő*: ebben a mozzanatban rejlik óriási társadalombölcseleti fontossága is.

A modern humanizmus mélyen különbözik úgy az *eros-tól*, mint a *caritas-tól*. A különbség gyökere az a körülmény, hogy a modern humanizmus, *utilitarisztikus* szellemű, vagyis legmagasabb értéknek a *hasznót*: az önfenntartásban, létküzdelemben, vagy a hédonisztikus célok szempontjából célszerűt becsüli. A haszon elvének egyoldalú uralma, a magasabb értékek rovására, jellemzi a modern közszellemet, társadalmat és államokat. A modern gyakorlati utilizmus szülötte az üzleti munka és üzleti szellem egyetemes elterjedése, az industrializálódás, a technika, a kapitalizmus és szocializmus óriási méretei, a gazdasági érdekek, mint az államok kül- és belpolitikai ténykedésének, a háborúnak és békének fő meghatározó-okai, a hatalmas gazdasági háborúk és gazdasági forradalmak épúgy, mint a gerinctelen nyárspolgáriság, mely közömbös az idealisztikus célokkal és szempontokkal, a szellem, erkölcs és vallás magasabb értékeivel szemben és cinizmusában, tudatosságában, semmit-komolyan-nem-vevésében csak azt becsüli, ami hatalmat jelent, használhat, vagy árthat az önfenntartásért folyó küzdelemben.

A modern humanizmus ennélfogva csak utilisztikus és eudaimonisztikus értékeket ismer és szolgál. Kedveli az általános emberit, nem korlátozódik egyesekre, szívesen

tanusít jóakaratot és sajnálkozást, csak azért, mert emberrel áll szemben. Előmozdítja a szívélyes, jóindulatú, barátságos, becsületes és békés érintkezést ember és ember között. Szívesen veszi a szociális kötelekeket is. Az embertársat azonban — mivel magasabb, bensőséges, szellemi értékeket nem ismer — nem annyira „te”-nek fedezi fel az „én”-nel szemben, mint inkább csak kedvelt tárgynak tekinti. Elvonatkozik a személy egészétől, a lélektől és annak bensőséges, végtelenbe-kapcsolódó szférájától és az embertársnak csak utilitarisztikus, személy-alatti előnyeit célozza. A személyt a „te”-ben még nem fedezi fel, célja inkább csak az emberi együttélés ökonómikusabb formája: béke a létküzdelem *homo homini lupus*-állapota helyett.

Az erkölcsi és vallásos értékekkel szemben a modern humanizmus iránya negativisztikus, polémikus, tiltakozó. Protestál Isten és a felebarát szeretete ellen és — mint Scheler felismerte — „önzetlensége” és demokratizmusa *ressentiment*-től terhes.

A keresztény felebaráti szeretet ezzel szemben az emberben a legmagasabb értékeket és így — a bensőség elve alapján — az egész embert szolgálja. A felebaráti szeretet és az utilitarisztikus humanizmus közötti különbség tehát az a körülmény, hogy az előbbi önmaga és az embertárs fölé tekint, ezért bensőséges, az utóbbiból mindez hiányzik. Előbbi az embert erkölcsileg értékesebbé, utóbbi nagyobb és általánosabb „jölét”-ben élővé akarja tenni.

A felebaráti szeretet bensőséges, benne az egész személy irányul a másik ember egészére. A lélek a fontos számára. Indítéka az irgalmasság, indoka az a körülmény, hogy Isten is szereti a felebarátot és ez Isten képét viseli.

Amíg a caritas Istenből indul ki, a felebarátot Istenben szereti, oly világnézet alapján, mely egységbe fogja össze és magasabb értéknek veti alá az egyéneket, addig az utilitarisztikus humanizmus az egyénből indul ki. Utóbbi nem fogja össze és rendeli magasabb egység alá az egyéneket, benne voltaképp minden tag önző, mert a maga

képét és hasonlatosságát keresi társaiban, nem önmaga fölé tekint. Egység helyett a tagok halmazát, valami oly, demokratikus társadalmi alakulatot hoz létre, melyben nem bensőséges társadalomalakító erők (pl. biológiai: faji, vérségi, illetőleg szellemi: vallási, nemzeti, kulturális indítékok), hanem a merő érdek, haszon, üzleti szellem nyilatkoznak meg. Ezért destruktív, feldúl minden erkölcsi intézményt. Jellemzője a lágyság, engedékenységi, elvtelenség, hédonizmus és szertelenség, egészen az erkölcsi tehetetlenségig, a lelki bomlásig, idegességig, örültségig. A modern humanizmus előtt a magasabb értékek uralma kegyetlennek és keménynek látszik. Ez a keménység azonban a lélek egészségét, nyugalma, boldogságát jelenti, az utilizmus ellenben a lelki nyugtalanság, diszharmónia, romlás és elmezavar terjedését.

Letagadhatatlan, hogy az utilizmus végül is a szellem fáradságának, gyengeségének, hanyatlásának, a kultúrák alkonyának jele, mely erkölcstelenséget, a társadalmi viszonyok és intézmények bomlását, pusztító forradalmakat és háborút eredményez. A gyakorlati utilitarizmus ugyanis nem más, mint farizeizmus, mert a jóról beszél, erkölcsi értelemben, de a hasznosat gondolja rajta.

Másfelől azonban az is tagadhatatlan, hogy a haszonértéket az értékek táblázatából teljesen kizárni majdnem oly erkölcstelen és végzetes dolog, mint az értéktáblázat élére helyezni. A haszonérték újkori és modern felkarolásának, szolgálatának köszönheti az emberiség a jobbágyság megszüntetését, a természettudományok, technika, orvostudomány, humanitárius, egészségügyi és közjóléti intézmények stb. nagyarányú kifejlődését. Viszont a felebaráti szeretetnek eddig legfőbb virágzása, a középkori kereszténység, — míg egyfelől a legmagasabb értékekre: a lélek tökéletességére, a szentségre sikerrel törekedett, — addig másfelől nem fordított elég figyelmet mindarra, ami a földi élet, a létküzdelem szempontjából előnyös, célszerű és hasznos.

Ez az egyoldalúság, hiányosság semmiesetre sem tartozik a felebaráti szeretet lényegéhez. A szentek és a nagy

misztikusok, a keresztény lélek legigazibb képviselői, mindig egyesíteni tudták magukban a legnagyobb, misztikus idealizmust a gyakorlatiasságnak oly fokával, mely szinte már modern, angolos. A modern ember lelkének legmélyebb sóvárgása, legalapvetőbb — bár még sokszor öntudatlan — törekvése ismét a kereszténység felé fordult, mert az értékek egyetemes szintézisére törekszik. Ilyen szintézis a keresztény ember-ideál is: idealizmusnak és gyakorlatiasságnak szintézise, fenséges, nemes, de egyúttal ügyes, a létküzdelemben is diadalmaskodó jellem. Talán nem tévedünk, ha a kereszténység jövődő történeti hivatását főleg ennek az idealisztikus és gyakorlatias ember-ideálnak a megvalósításában látjuk. Az eljövődő embertípusnak és kultúrakorszaknak a gyakorlatias idealizmus uralma alatt kell állania, mely szintetizálja az értékeket és ezek között helyet, bár csak alárendelt helyet, biztosít a haszon, célszerűség elvének is.

Az utilitarisztikus humanizmus nem tekinthető igazi szeretetnek és erénynek, mert nem bensőséges. A szeretetnek csak bizonyos rudimentális mozzanatait tartalmazza. Viszont azonban a keresztény felebaráti szeretet — bár örök, időfeletti értéktartalmát tekintve, valódi erény, valódi szeretet — *aktuális* megvalósulást csak úgy nyerhet, a lét jelen órája követelményeivel szemben csak úgy állhatja meg helyét, ha — természetesen meghagyva benne a valláserkölcsi önértékek primátusát, mely lényege — kiegészítjük, telítjük szociális, hasznos, a „jólét” növelését intencionáló tartalommal. A felebaráti szeretet örökértékű lényegét közel kell hoznunk a mindennapi élethez — anélkül, hogy e minden időknél szóló lényegét magát a „korszellem” kedvéért megváltoztathatnók. Hatékony karitasz szükséges, mely nem tehetetlen az aktuális társadalmi bajokkal szemben — a nélkül, hogy eltérnénk az örök igazságoktól.

Mindenfajta valódi szeretet egy mozzanata a *szimpátia*.

M. Scheler² finom elemzése kimutatta, hogy a szimpátia lényegileg más, mint idegen élmények újraélése, vagy egyidőben történő, közös átélések. Kedélyállapotoknak és azok külső beteljesedésének (unalom, ásítás, nevetés stb.) átragadása, „elkapása” nem szimpátia. *Nietzsche* helyesen veszi észre és gáncsolja a tömeg „csordaszellemét”: a tömegérzelmeknek és -állásfoglalásoknak átragadás útján való terjedését a tömeget alkotó egyének között. Azonban nagy tévedés ezt az érzelmi ragályozást azonosnak vélni pl. a keresztényi irgalmassággal. A szimpátia lényegét ugyanis nem a közösen, vagy egyedül átélt érzelmi állapotokban, hanem abban az intencionális érzelmi állásfoglalásban kell keresnünk, ami az egyes érzelmi állapotokra mintegy felel. Ha két ember közös okokból szomorú, egymás szomorúságával szemben esetleg a részvét érzelmi állásfoglalását érezhetik, azonban érezhetnek közönyt, sőt a részvét ellentétét, kárörömet is.

A szimpátia lényege tehát a más öröme, vagy bánatára történő, *intencionális* érzelmi állásfoglalás, mégpedig bizonyos pozitív, jót-óhajtó értelemben. Intencionális, vagyis az idegen érzelmi állapottal nem pusztán külsőleges, mechanikus, hanem bensőséges, szellemi *jelentés-vonatkozásban* álló. Jót óhajtó, mert állásfoglaló jelentése van, mely szerint a másik személy boldogságát, örömét érzelmileg igenli, szenvedését elutasítja.

A szimpátia *több*, mint pusztán átélés, bele- vagy újra-élés. E mozzanatok valamelyike is szükséges, nélkülük együttérzés nem jöhetne létre. Ha nem értjük meg mások szenvedését, nem is lehetünk részvéttel irántuk. A gyermek gyakran részvétlen, mert nem képes felfogni mások szenvedését. Rokonlelkek, barátok stb. között erősebb a szimpátia, mert nagyobb a megértés és beleélés képessége. Mindenfajta átéléshez és felfogáshoz azonban a szimpátiánál a szomorúság, vagy az öröm járul hozzá, mint érzelmi konzekvencia, melynek érzelmi rációja a másik személy megértett, vagy átélt öröme, vagy szomorúsága. Az

² M. Scheler: Wesen u. Formen der Sympathie, 1923.

érzelmi ragályozás ismeretes eseteiben az én szomorúságom, vagy vidámságom nem konzekvenciája, hanem effektusa a másik személy hasonló érzelmi állapotának. A kapcsolat a két személy hasonló érzelmi állapota között külsőleges: nem a ráció-konzekvencia benső, hanem a kauza-effektus külső viszonya. Vidám vagyok (konzekvencia), *mert* (ráció:) a másik személy is vidám: ez együtt-érzés, együttörülés. Vidám vagyok (effektus), *mert* (kauza:) a másik személy is vidám (bár nem érzek vele együtt, de vidámsága átragadt rám): ez érzelmi ragályozás. Utóbbi esetet akár a beszélőgépből hallatszó nevetés is előidézi.

Kornis³ nyomán a szimpátiának többféle fokozatát különböztetjük meg, abból a szempontból is, hogy mennyire készítet cselekvésre. Leghűvösebb és legtartózkodóbb foka a *sajnálát*, ezt követi a tulajdonképeni *részvét*, melynek még magasabb foka az *irgalom* lehet, egészen az *önfeláldozásig*.

A felebaráti szeretetben, a barátságban, a szerelemben stb. a szimpátia, irgalom és önfeláldozás erős szerephez jut.

Mindenfajta — akár individuális, akár általános — emberszeretetnek három fokozata lehetséges az akarat szempontjából: a *jóakarat*, a *nagylelkűség* és az *önfeláldozás*. E fokozatokat bővebben az egyes szeretetfajok tárgyalásakor fogjuk vizsgálat alá venni. Érzelmi oldalon a jóakarat megfelelő foka a *részvét*, a nagylelkűségé az *irgalom* és az utolsó — legbensőbb lévén — egyesíti önfeláldozásában az érzelmet és az akaratot, az egész személyt.

Az emberszeretet összes fajainak — kezdve a felebaráti szeretettől egészen a szerelemig — közös sajátossága végül a formára, törvényszerűsége, logikai rendezettségére való törekvés. A logikai formához való *kötöttség*, a *felelősség* tudata minden szeretet immanens tulajdonsága. A felebaráti szeretet *igazságos*, összhangot, rendet akar a különböző személyek szolgálatában. Az igazságosság a saját természete szerint rendezett felebaráti szeretet. — A

³ A lelki élet. III. 1919. 294. l.

barátság szintén az igazságosság elvén alapul. A barátságban az egyenlőség elvének kell uralkodnia: kölcsönös értékcserélésnek és támogatásnak. Ha az egyik fél többet kap, mint ad, az igazságosság törvénye szerint hálával kell fizetnie. Így van ez a családtagok, különösen szülő és gyermek viszonyánál is. A gyermek hálával rója le tartozását, hogy ne vétsen az igazságosság követelménye ellen. Mivel azonban a szeretet, barátok és családtagok között egyaránt, felelősség is, mely a jóakaratot és gondot kötelességgé teszi, azért a baráti, vagy szülői értékajándékozás hálát nem váró: a jótett nagylelkű kell, hogy legyen. — Végül a szerelem igazságos forma nyeresére irányul, melyet a házasságban, a hitvesi viszonyban nyer el.

A szeretet nemcsak a létezőnek, az embernek, hanem logikai formaigényével egyúttal az igazságnak is szolgálata.

A szeretet *etikai, logikai és (a tetszés mozzanatában) esztétikai* elemek kiegyenlítetttsége.

Végül válaszolnunk kell arra a kérdésre is, hogy a szeretet csak személyekre, vagypedig ezenkívül személyfeletti és személyalatti tárgyakra is kiterjedhet-e? Az utóbbin értenők pl. egyfelől a hazafiasságot, a családi érzést, másfelől a természetérzést, állatok és növények „szereletét”. Nem ebbe a csoportba tartozik ellenben a *tökéletes* szeretet (az etikai ösérték iránt) és az *igazság* szeretete. E két ösértéket ugyanis Isten személyében találjuk meg, amint e körülményre az etikai ösértékkel kapcsolatban röviden már utaltunk.

A természetnek, az állatoknak és növényeknek valódi szeretete csak annyiban lehetséges, amennyiben azokat és a természet egészét a *szellem*, a pszichikai lét, érzelem, törekvés, gondolat stb. megnyilvánulásai gyanánt tekintjük. A természetben, állatokban és növényekben emberi-nél magasabb intelligencia és művészi alkotóképesség látszik meg, mint a természet célszerűsége és formagazdagsága. E mozzanatok metafizikai tisztázást kívánnak és amíg ez meg nem történt, addig nem tudjuk pontosan megmondani, miféle „tárgyat” ragad meg az érzelem titokza-

tos mélyében a természet „szeretete” és így az is tisztázatlan marad: mennyiben enged meg valódi szeretetet ez a „tárgy”? A természetet, úgy látszik, lehet szeretnünk, a szó szűkebb, pontosabb értelmében is, de csak azért lehet, mert benne a szellemet, a személyeset szeretjük. A természet, állatok és növények *lelki* világot ábrázolnak, ezért szerethetők. Szeretetük azonban nem dönti meg korábbi állításunkat, mely szerint a szeretet tárgya mindig egy másik személy.

Az élet- és lélek kifejezés szempontjából a művészi alkotások és a természet egy osztályba tartozik. Ezért a művészi alkotások szeretetéről ugyanazt kell mondanunk, amit a természet szeretetéről említettünk: hogy t. i. nem az anyagot, hanem a pszichikai tartalmat szeretjük bennük, amit kifejeznek. Ez a szeretet azonban csak rudimentális lehet, mert a műalkotás nem képes vízszontszeretetre.

A hazafiasság és a családi érzés érzelmi *komplexumok*. A családi érzés lehet pietás az ősökkel, emlékekkel és a családi hagyományokkal szemben. Lehet biológiai rokonságon alapuló szimpátia. Lehet végül az egyes családtagok iránti *felelősség* tudatának érzelmi rávetítése a „család” személyfeletti fogalmára: pl. ilyen a családapák szeretete a „család” iránt. A legidősebb fiúgyermeket a család többi tagjai gyakran nemcsak közvetlen személyében, hanem, mint a család jövőképe képviselőjét is szeretik. — Legmagasabbrendű formája a családi érzésnek a család *hívására*, erkölcsi missziójára irányul és így az etikai érték iránti szeretetbe megy át. Legalacsonyabb formája a családi érzésnek nem szeretet többé, hanem családi *önzés*, mely demoralizálja a családtagokat és izolál a szociális kapcsolatokkal szemben.

A hazafiasság mindenben analógiát mutat a családi érzéssel. Először kegyelet az ősökkel, a mult szomorú és dicső emlékeivel, a nemzet kulturális hagyományaival, nyelvével stb. szemben. Ez a kegyelet kiterjed a haza *földjére is*. A hazafiasság továbbá biológiai és szellemi rokonságon nyugvó együttérzés a nemzet tagjaival. A kegyelet a hazafiasságban igazi *történelmi* erény lesz: a nemzeti mult

és jelen értékei, valamint népe iránt *felelősséget* érez, szerető odaadást és tisztelő megilletődést tanusít. A hazaszeretet legmagasabb formája a nemzet kulturális *hivatására* irányul. *Széchenyi* figyelmeztet, hogy minden nemzet pótolhatatlan, új szín az emberiség egészében, melynek egyéni jellegét ápolni, fenntartani kell, mert nélküle az egész emberiség szegényebb volna. *Fichte* szerint is a történeti missziót kell szeretnünk a hazában (*Reden an die deutsche Nation*). E ponton azonban a hazaszeretetet az etikai értéknek és a kultúrának a szeretetébe torkollik. E legmagasabb formájú hazaszeretet élhetett azok lelkében, akik — mint *Petőfi* — hősi önfeláldozásra voltak képesek a hazáért.

A hazafiasságnak alacsony, ösztönös és az érzelmi ragályozás folytán gyakran igen erős mérveket öltő faja a sovinizmus. Talán biológiai okai vannak, mint a szexualitásnak és a fajrokonságban gyökerezik. Kizárólagosságra tart igényt, más nemzettel szemben igazságtalan. Nem szeretet már, hanem kollektív önzés, melynek kártékonyságát a világháborúban vesztes nemzetek a győztesek részéről keservesen tapasztalhatták. Mi, magyarok, jogos önérzettel állapíthatjuk meg magunkról, hogy, történelmünk tanubizonyosága szerint, igen hazaszerető, de egyúttal csak igen kevésbé sovinizta nemzet vagyunk. A hazaszeretet a magyarnál nem jelent türelmetlenséget más nemzetek iránt, sőt e téren túlzásig is megyünk: az idegent sokszor indokolatlan kedvezésben részesítjük és jogos érdekeink védelméhez vele szemben nem értünk eléggé. A mással szemben való nagylelkűség sok esetben kislelkűséggé válik önmagunkkal szemben, ha nem *bölcs*.

14. A felebaráti szeretet (agapé, caritas).

Úgy látszik, mintha a felebaráti szeretetből hiányzanék az emberek egymás közötti kapcsolatának mind *antik*, mind *modern* eszménye. Az antik ideál az *igazságosság*, a középkoré a hozzánk *közelálló* embertárs szeretete (*Nächstenliebe*), a modern emberszeretet az időben és tér-

ben *távoli* emberre, különösen a jövőendő emberiségre irányul (*Fernstenliebe*).

Ha azonban a *közeli*, a „Nächsten” fogalmát, mely a felebaráti szeretet tevékenységének irányítója, vizsgáljuk, észrevevesszük, hogy a felebaráti szeretet mind az igazságosságot, mind pedig az időben és térben távoli embertárs szeretetét tartalmazza.

A caritas hasonlít az individuális szeretethez (eros), amennyiben a felebarát individuális egészére irányul. A különbség az, hogy az agapé mégsem individuális szeretet, mert *motívuma* nem az egyéni sajátossághoz való *hajlam*. vonzódás, hanem a „közelállás” fogalma és az irgalom. A felebarát, másszóval a „közeli” embertárs a caritas tárgya.

A „közeli”, a „felebarát” mindenesetre az, akit „te”-nek szólíthatok, szemben a tárgyakkal, amelyeket nem szólíthatok meg, csak *amelyekről* szólhatok. A „felebarát” fogalmának további — de nem kizárólagos — jegye, hogy vagy én gyakorlok *irgalmasságot* vele, vagy ő énvelem. E körülményre az *evangélium* is határozottan utal: Ki a te felebarátod? — kérdi az irgalmas szamaritánusról szóló példabeszéd. Felelet: Aki irgalmasságot cselekedett velem. A „felebarát”, a közeli fogalma erkölcsi közösséget, egymásrautaltságot, fizikai és lelki kölcsönhatást jelent. Az emberek egymás szükségén, nyomorán irgalmasan segíthetnek. Nemcsak az anyagi, hanem és elsősorban a morális szükségleteken.

A „felebarát” fogalma homlokegyenest ellenkezik *Kant* álláspontjával, mely szerint morális kölcsönhatás ember és ember között nem lehetséges. A caritas álláspontján nemcsak a saját, hanem a felebarát bűnéért is *felelősnek* érezzük magunkat. Minden bűnt bizonyos fokig nem egy ember, hanem mindnyájan követünk el, mert a bűnösök azért vétkeznek, mivel a jók nem elég jók. Nem tudjuk izolálni magunkat a szociális kapcsolatoktól, amelyekben élünk. Ezért a „felebarát” fogalma nagykapacitású tudást kíván az emberi cselekedetek lehető anyagi és morális következményeiről, melyekért felelősek vagyunk.

A felelősség azt jelenti, hogy indokolni és igazolni tudjuk tetteink következményeit. Felelnünk kell arra a kérdésre: mik lesznek tetteink következményei? Az emberek sokszor nem tudják, mily nagy hatással lehetnek legközelebbi és legtávolabbi embertársaik életére, jó, vagy rossz példa, hanyagság, vagy figyelem, hibás, vagy helyes cselekvés által. Hiszen már a pusztaság is átragad, önkénytelen utánzásra késztet. A példa követése, az utánzásra való szokás oly nagy mértékben elterjedt az emberek között, hogy⁴ — Foerster hasonlatával szólva — minden ember valóságos öntudatlan király, akire a többiek néznek és akihez igazodnak.

Ilymódon azonban a *Nächstenliebe*, a közeli embertársnak, a felebarátnak szeretete egyúttal *Fernstenliebe* is, a távoli embertársra is irányul. Ami a *caritasban* „közeli”, az térben és időben igen távoli is lehet. A „távoli” utódokért, a jövődöért is *felelősek* vagyunk. A *civitas Dei* elég távoli cél, mégis a középkori felebaráti szeretet eszményei közé tartozik. A „közeli”, a „felebarát” fogalmi köre azonban mindenesetre változik és a történelmi korok módosítják. A modern kor pl. az egyes ember életszükségleteit gyakran öt világrész árucikkeivel elégíti ki és így a térben legtávolabbi embertárssal is összekapcsolhat, azt felebarátunkká teheti. A „közeli”, a történelmi események egyszerűsége, vissza nem térő volta miatt állandóan változik, de *mértéke* ugyanaz: adás szükséglete és lehetősége. Felebarát az, akinek pusztaság lénye már mintegy segélyre szólít fel, vagy pedig, aki a segélyt adja.

• A felebaráti szeretet magában foglalja az *igazságosságot* is, mert odaadása a szükség mérve és a felelősség szerint minden felebaráttal szemben egyenlő. Egyik felebarát szeretetével nem akarja megsérteni a másik felebarát szeretetét. Helyesen látja Höffding,⁵ hogy az igazságosság a saját törvénye által rendezett szeretet. Ha a felebaráti szeretet köre bizonyos tágasságot elért, az igazsá-

⁴ Fr. W. Foerster: *Jugendlehre*, Berlin, 1922. 387. l.

⁵ H. Höffding: *Ethik.*, 1922. 290. l. és köv.

gosságba megy át. Ezt a tágasságot pedig szükségszerűen eléri, mert motívuma átfogó, kiegyenlítő, nem izoláló és individualizáló. Mivel a „felebarát” fogalma és nem az individualitás a motívuma, *nem féltékeny*, nem törekszik kizárólagosságra. „Önzetlen”, mert viszonzást nem az egyéntől vár és végcélja az egyes embernek nem önmagában, hanem Istenben való birtoklása.

A felebaráti szeretet tehát korántsem mond le *minden* birtoklási, viszontszeretetre való igényről, „önzetlensége” abban áll, hogy a *végleges* viszonzást és birtoklást Istenben és a természetfeletti-földöntúli életben várja. Ha az élet az erkölcsi ösérték eléréseért, bírásáért folytatott vándorút, az ősi jóságban való megnyugvásért folytatott munka, akkor *útközben*, munka közben az akarat és a személy a felebaráti szeretet örömeiben is nyugszik és kap erőt a további úthoz és munkára. Ez a nyugvás ép tevékenység, tevékeny szeretet. A szeretet örömet, nyugalmat és erőt ad: *felszabadít* a további emelkedéshez. Egyetlen szerető tett, a saját önkényem és alsóbb vágyam ellenére, megmagyarázza ezt. Nem a *stoikusoknak* volt igazuk, kik az önátadó szeretetben rabságot és a szabadságot a személy izolált önmagának-elégséges voltában látták, hanem a kereszténységnek, melyben szerető önátadás és szabadság egyet jelent.

Jóakarat, nagylelkűség és hősi önfeláldozás fokai a caritasban egymásba torkollanak és pontosan el nem határolhatók.

A *jóakarat* fokán a *caritas* segítségre, előmozdításra kész. Bizonyos *anyai* vonást tartalmaz: vidám, türelmes és gyengéd marad ingerlékeny, civakodó, vagy túlérzékeny emberrel szemben is. A megszólás és rágalom ellen védelmébe vesz: ha valakiről szeretetlenül panaszkodnak és ítélnek, mentegeti és megértésre igyekszik bírni a többieket. *Sophokles Antigone*-ja fejezi ki a *caritasnak* ezt a vonását, mikor így szól: „Nem a gyűlölettel, hanem a szeretettel való együttérzés a hivatásom!”⁶

⁶ V. ö. Foerster, i. m. 385. l. és köv.

A *caritas* anyagilag és erkölcsileg egyaránt segítő. Kísértéstől megvédeni és jó példát adni törekszik. *Spon-tán*: ért a szeretet gyakorlására való alkalmak felfedezéséhez. Van érzéke az iránt: mi kínos és káros, mi kedves és mi szerez örömet embertársainknak. Jóakarátát még ellenségével szemben is megtartja. Tudja fékezni nyelvét, uralkodik testi fájdalmain, indiszpozícióin, szükségletein. A valódi felebaráti szeretet élet- és *emberismeretre* törekszik, mert csak így lehet segítségre és találékonyságra képes. Emberismeretnek, tapasztalatnak, erős gondolkodásnak és pszichológiai látásnak hiánya gátolja az ember-szeretetet, mely így gyakorlás nélkül elgyengül.

A szeretet odafordul segítségével, ahol legnagyobb *szükség* van rá: a betegekhez, szegényekhez, elhagyatot-takhoz és árvákhoz. Mindenre kiterjed, ami az ember ké-pét viseli. Az individuális vonásoktól, mint keletkezési fel-tételtől, függetleníti magát, de azért *bensőséges*: szeretete-be belevonja az egész embert. A szeretetben mindig az egész ember irányul a másik ember egészére.

Végül a felebaráti szeretet *komoly* és szigorú: a jog-talan kérést, indokolással egybekötve, megtagadja, a méltatlant és aljasat nem támogatja.

Összefoglalva: a *jóakaró caritas* anyai, spontán, ember- és életismerő, résztvevő és szigorú.

A felebaráti szeretet kettős irányú: a felebarátra is irányul, de végeredményben és főleg az etikai ősértékre. Az ősi jóságra vonatkoztatott szeretet. A felebarátot sze-retni annyi, mint neki az etikai ősérték elérését kívánni. A *caritas* gyümölcse annak a *közös* hivatásnak, mely az „én”-t és a felebarátot az etikai életcélban összekapcsolja. Az ősi jóság éltet és erőt ad mindenkinek, aki hajlandó abból meríteni, de még sem fogy. A végtelenség nem kizá-rólagos, ezért a reá való törekvés békét teremt és közel hozza egymáshoz az embereket. Viszont az anyagi javak osztható és korlátozható voltak miatt alkalmasak viszály keltésére.

Az emberekben a *caritas* Isten képét és teremtmé-nyét: az értéket és nem a hiányt szereti. De *nem a már*

meglévő értéket csupán, hanem azt az ideális, még meg nem valósult képet, amivé a felebarátnak, erkölcsi hivatásánál fogva, lennie kell. A felebarát *hordozó*: hivatás, remény és mások szeretetének, különösen pedig Isten képének és szeretetének hordozója, ezért lehet és kell szeretnünk. Így a felebaráti szeretet mintegy természetes is, meg nem is: a realitásból belenő az ideális világba.

Az ellenség és a bűnös szeretése nem azt szereti, *amik* tényleg ezek a személyek, hanem amivé lenniök kell, amivé akarja, hogy legyenek: nem az ellenséget szereti bennük, hanem a testvért, nem a bűnöst, hanem az érelyest. A *caritas* nem a bűnt szereti, hanem a bűnöst, azonban nem, *noha* bűnös, hanem szinte annál inkább, *mert* bűnös, mert erkölcsi *segítségre* szorul.

Mivel nem teszi függővé magát a büntől, illetőleg a szubjektív jóságtól, mindig *ajándék*, meg nem érdemelt marad. A felebaráti szeretet jóakarata e ponton az irgalmasság és a nagylelkűség fokára emelkedik. E körülmény nem azt jelenti, hogy a felebaráti szeretet nem kíván viszontszeretetet, hanem, hogy *kinő* a földi tények világából és földöntúli viszonzásra számít.

A *nagylelkű* felebaráti szeretet irgalmas. Szeretetét a szükség mérve szerint nyilvánítja: a beteget szinte jobban szereti, mint az egészségest, a szennyes koldust inkább, mint az ápolt gazdagot, a gyenge gyermeket nagyobb mértékben, mint az erős felnőttet stb.

A *caritas* továbbá nagylelkű, mert más emberek gyarlóságait, fogyatkozásait, önellentmondásait és kicsinységét humorral intézi el. Mindamellett nem leereszkedő és öntetszelgő, ezek helyett felelősséget és kötelességet érez a felebaráttal szemben. A *caritasban* az egység és egyenlőség elve érvényesül: nem „felülről lefelé” ad, nem a leplezett rátartiséggel azonos, sőt ellenkezőleg, arra törekszik, hogy eltörölje a különbséget adó és elfogadó között. Távol áll a caritástól, hogy a felebarátot szentimentális hajlamok kielégítésének eszközéül tekintse.

A felebaráti szeretet nagylelkűen megőrzi részvétét, együttérzését hálátlanság és közöny esetén is. Nagyvonalú,

átfogó, nem szorítja egymás mellé és nem állítja egymással szembe az önző, kicsinyes életérdekeket. A nagylelkűség telített és diffuzív, túlárad a kicsinyes önzés szűk körén és kiterjed mások „én”-jére. Egyik vonása a nagylelkűségnek — amint ezt *Aristoteles*⁷ kifejti — az erkölcsi és anyagi bőkezűség. A nagylelkűség *ajándékozó* erény. Viszont a tétel meg nem fordítható: a bőkezűség egymaga még nem nagylelkűség. A felebaráti szeretet nagylelkűsége abban áll, hogy *nagy* karitatív tettekre tartja magát képesnek és valóban képes is.

A felebaráti szeretet, végül, *hősi önfeláldozásra* is képes. Mindig önfeláldozó, mert van benne lemondó, önmegtagadó, sőt természetfeletti elem: földöntúli jelleget ad a caritasnak az a körülmény, hogy nem tesz különbséget egyén és egyén között, noha a földi élet ép az egyéni különbségeket veszi tekintetbe. Földöntúli továbbá, mert nem az anyagiakra, hanem a *lélekre* irányul, melyet feltétlen értéknek tart.

A felebaráti szeretet hősie, mert bizonyos fokig mindig vértanúsággal jár. Aki nem keresi a magáét, nem örül az álnokságnak, megbocsájtó, nagylelkű a bosszú helyett, aki megszólást és rágalmat jóakarató megítéléssel viszonoz, sértéseket pedig hallgatással, aki kész a segítségre, együttérzésre, előmozdításra, az ritkán arat hálát, elismerést és barátságot. Az emberek nem értik, gyűlölnek, megvetik. Gyengének és félénknek tartják, mert gyenge benne az önzés és fél a büntől. Gyakran mondják ostobának, vagy gögösnek, félremagyarázzák szándékát.

Ennek oka az a körülmény, hogy a caritas kiemelkedik a földi életformák közül és belenő egy magasabb, eszményi szférába. A caritas otthona nem e világról való. Célja, az eudaimonia, magasabb, fokozott életet jelent, mely az érzéki és önző, földi gyönyörökön *túl* keresendő. A világ, a föld nem érti, kigúnyolja, ostromozza és megfeszíti. De cserébe elnyeri az örökváltozatlan etikai őserékben az életet. Magára veszi a keresztet és ezért felemeltetik.

⁷ Eth. Nic. IV. 4—8.

15. Az önszeretet.

Az önszeretet voltaképp a felebaráti szeretetnek egy fajtája: önmagunk individualitását szereti, mint az ember képének, erkölcsi hivatásnak és értékeknek hordozóját. Az önzés a valódi önszeretettel épűgy nem azonos, hanem ellentétes, mint a felebaráti szeretettel.

Önszeretet és egoizmus távolról sem ugyanaz. Az utóbbi nem igazságos, mindent magának akar, másnak nem adja meg, ami megilleti. Azonban az önszeretet a felebaráti szeretettől is különbözik, mert közvetlenül és legteljesebben csak önmagamért vagyok felelős. Ezért az önszeretet sokkal felelősségteljesebb a felebarátinál. Az önzés viszont nem ismer felelősséget. Az önszeretet odaadás az etikai érték iránt, az önzés önmegtartás. Az önszeretet az etikai érték legbiztosabb megvalósítási területén: önmagunkban tevékeny. Semmiféle célkitűzésben nem lehetek biztos, hogy el is érem célomat, kivéve, ha önmagam javítása a célom. Sok jószándékú tett járt már oly következményekkel, melyeket a szándék nem tartalmazott. Azonban maga a jószándék, a jóakarát és általa a személy tökéletesedése tőlem függ, megvalósítható. Csak aki élete főművét a saját lelke szírtjén építi, az nem épít homokra.

Nem szükségszerű, hogy szeressük önmagunkat. Nem mindenki szereti önmagát. Aki önző és élvezetvágyó, az önmagának ellensége. A gőg az „én”-nel szemben is maró, gátló, pusztító. A tartós erkölcstelenség egyúttal önszétrombolás. Két pszichikai világ él bennünk: egy nemesebb és egy alsóbb. A szubjektív jószágban rejlő, bensőséges öröm, erő, szabadság, harmónia mutatja, hogy „én”-ünk szűkebb, mélyebb, állandóbb természetének a nemesebb irány választása felel meg. Az „én” nemessége fejlődés és erőgyarapodás, aljassága pusztulás és gyengeség. A nemesebb irány választásának öröme az „én” számára centrális, fájdalma csak periférikus. Az aljas iránynál a kín a lélek centrumát pusztítja, az öröm pedig külsőleges. Ha a szerető személy a *boldogságot* kívánja annak, akit sze-

ret, úgy az önszeretet csak a szubjektív jóságot kívánhatja. A boldogság nem hírnév, gazdagság, hatalom, élvezet, általában nem *külső* dolog. Lelket csak lélek boldogíthat. A boldogság a lélek nagysága, rendje, békéje, egészséges állapota. A külső dolgok veszendők és nem elégítenek ki.

Az önszeretetnek tehát jellegzetes tulajdonsága és ismertetőjele, hogy a benső világba helyezi a célt és hűséges munkával, napról-napra dolgozik lelkén. *Spontán*, teremő módon alakítja életét. Az önszeretetben is megtalálható az igazságosság, továbbá az emberszeretet három fokozata: a jóakarat, a nagylelkűség és az önfeláldozás.

Az önszeretet *igazságos*: nem túlkapó, de nem is tűr túlkapásokat. Jogait akarja és tudja védeni, de magasabb szükségéből lemond róluk. Önérzetes: tisztában van értékeivel, azokat védi és ápolja. Mások tisztelete rendes körülmények között azután magától megjön iránta. Az önszeretet szabadságot enged az ösztönszerű és önkénytelen indítékoknak, amíg a pszichét erősítik. Azonban uralmat és rendet tart, hogy ne ártsanak a léleknek.

Az önérzet tisztában van a saját képességeivel és értékeivel: mintegy közép a kislelkűség és az elbizakodottság között. A kislelkűség kevesebbre becsüli a saját képességeit és értékeit a valóságnál, az elbizakodottság többre. Az önérzet igazságos önbecsülés.

A *jóakarat* fokán az önszeretet önfenntartásra és önállóságra irányul. E célból pl. testi egészségre, anyagi javakra és külső szabadságra törekszik, bár nem feltétlenül, mert nem az önfenntartás, hanem az eudaimónia az *öncél*. Nem lanyha, hanem teljes erővel és kitartóan tevékeny. Szellemét uralomra szoktatja nyelve, testi fájdalmai, szükségletei és indiszpozíciói felett. Az erős akarat a testi betegséget is le tudja győzni. Nyugodt, bátor lelkület járvány idején megóvhat a fertőzéstől, a félelem viszont elősegíti a ragályozást. A szellem a legjobb idegerősítő szer is: nyugalmat szerez és hatékony az idegek ingerlékenységével szemben.

Az önmagát szerető ember a saját egyéniségét, mint

pótolhatatlan, egyedi szint becsüli és gondolja a lelkek nagy összességében. Érdeklődés és tanulás által gazdagítani akarja, de nem az egyéni jellegű értékek rovására. Sokoldalúság és eredetiség egyaránt célja és ezenfelül még erőinek egyesítése és rendezése. E ponton az egyéniség művelése érintkezést jelent önszeretet és a kultúra szolgálata között.

Az egyéniség fejlesztésére való törekvés nem eredetieskedik, hanem alázatos. Az önszeretet tisztán látja a saját hibáit, hiányait és alázatos: önismerésre és fejlődésre törekszik.

Az önszeretet nem hédonista. Tisztában van a szenvedés hasznával. A szenvedés megértővé tesz, elősegíti a szűk, egyoldalú, kicsinyes, önző álláspont levetését. A hédonizmus az önszeretet ellentéte, mert boldogság helyett csömört, gyengeséget és gyávaságot eredményez, melynek „méltó” külső kifejezése az *öngyilkosság*. Az öngyilkosság önzés, önmegettartás, mert az élet kötelességei alól kibúvik. Értékes szándéokra az élet minden helyzetében van alkalom, semmi sem hiábavaló és semmi sem vész el egészen: ezért bűn az öngyilkosság. Korunk diszharmóniája, vallástalansága, izoláló tendenciája és hédonizmusa előmozdítja az öngyilkosságok szaporodását. Az ellenszert a vallásosságban, a *barátságban* és az önmegettagadásban kell keresnünk. Az önzést az önállítás magasabb formájával: az önmegettagadással kell helyettesítenünk: önmegettagadó ember soha sem lesz öngyilkos. Minden önmegettagadás önmagunk fölé emel és akaratunkat acélosabbá, szabadabbá teszi. Az erény nagy erő.

Az önszeretet célja a szellem ereje, ezért az önszeretet a szubjektív jószág szeretetébe torkollik. Tökéletes szeretet és önszeretet még sem ugyanaz (bár utóbbi egy módja az előbbinek). Az erénnyel vele jár a felemelő és boldogító eudaimonia, azonban az etikai értéket jobban kell szeretnünk, mint önmagunkat. Bár az értékmegvalósítást nem lehet elválasztani a személytől, bár szolgálata egyúttal önszeretet, lelki béke és erő is, viszont a tökéletes szeretet az egyént annyira eltölti, az értéket annyira

végtelennek éli át, hogy benne az egyén kevés lesz önmagának és az értéket önmagával szemben előnyben részesíti.

Az önszeretet *nagylelkűsége* — mint *Aristoteles*⁸ kifejtette — abban áll, hogy nagy tettekre méltónak tartja magát és az is. Aki viszont kis tettekre tartja magát alkalmasnak és valóban az, aminek tartja magát: az *józan*. Aki nagy tettekre alkalmasnak tartja magát, de nem az: *nagyzóló*. Aki nagyobb tettekre való, mint amekkorára méltónak tartja magát, az *kislelkű*. A nagylelkű önszeretből hiányzik a nagyzólás és a kislelkűség, de van benne józanság. Józanul cselekszik, de célja túl van a szűkkörű józanságon, kicsinyességen, nyárspolgáriságon. Józan annyiban, hogy céljai *elérhetőek*. Maguk a célok azonban nagyvonalúak, nagylelkűek. Eszményi, de elérhető célokért küzd, teljes erejével és kitartóan. Fontos a nagylelkűség számára, nem csupán a tettek, hanem a megvalósító módnak és felkészültségnek is a fénye, nagysága, szépsége. A nagylelkűségnek egy jellegzetes példaképét a történelem egyébként ép a nagylelkűség klasszikus leírójának, *Aristotelesnek* tanítványában: *Nagy Sándor*-ban valósította meg.

Az önszeretet legmagasabb fokon *önfeláldozás*, mert a szubjektív jószágba, tehát áldozat és erő egységébe torkollik. Az önszeretet célja az erő, ámde erő és áldozat egymással korrelát.

Ha az önszeretet egyfelől nagyobb felelősséget is jelent, mint a felebaráti szeretet, másfelől nagy támaszt nyer abban a körülményben, hogy a *saját* boldogságunk, vagy boldogtalanságunk területén tevékeny. Minden lény a boldogságra vágyódik és a boldogtalanságtól fél.

Azonban épen nem szükségképi, hogy a szabad akarat mindig a személy boldogságát akarja. Beleértés, vagy introspekció egyaránt megmutatja, hogy előfordul oly eset is a lelki életben, amikor pillanatnyi gyengeségünkben hevesen akarunk valamit, amiről ugyanakkor az ész biztosan tudja, hogy le fogja rontani tartós és végleges boldog-

⁸ Eth. Nic. IV. 4—8.

ságunkat. A bűnben való *megátalkodottság* végső fokán *kétségbeesés* lép fel, ami annyit jelent, hogy a bűnös személy *biztos* megátalkodottságának a boldogtalansággal való egyértelműségében, még sem akar bűnbánatot és javulást. A saját boldogságát csak a jó ember akarja: a rosszakarat a személy boldogtalanságára irányul. Önszeretet csak jó emberben van.

16. A barátság.

Aristoteles óta⁹ az etikai gondolkodás sokféle oldalról megvilágította a barátság morális jelentőségét, mely a felebaráti szeretetével vetekszik és azzal kapcsolatos is. Ha nincs valakiben felebaráti szeretet, nincs moralitás sem. De ha valakinek nincs igazi barátja, e körülmény rendszerint szintén az illető nagy erkölcsi hiányosságának tünete. A *caritas* is *baráti* magatartást jelent, a szó tágabb értelmében, mindenkivel, még az ellenséggel szemben is. Másfelől viszont nem áll módunkban mindenkivel egyforma mértékben barátságra lépni, mert a barátság kifejlődésének feltétele az egyéni megfelelés, bizonyos egyenlőség és kizárólagosság. A barátság nem terjedhet ki sok személyre a földön, de ép ezért az emberszeretet olyan értékeit rejtí magában, melyeket a felebaráti szeretet nem mindig nyújthat. Ez okból a felebaráti szeretet mintegy követeli az emberek javára a barátságot.

A barátság két személy *kölcsönös* és kölcsönösen *tudott* szeretete egymás iránt, mely a közös *érdeken* és a kölcsönös megfelelésen, *hajlamon*, rokonságon alapul. A barátok kölcsönösen támogatják egymást lelki és külső haszon tekintetében is. Egymás egyéni értékeinek és boldogságának fokozására törekcszenek.

A személyérték bensőségénél fogva, a barátok egymás személyében egymás értékeit is, és megfordítva: egymás morális értékében egyúttal a „hordozó” individuális lényt is szeretik.

⁹ Eth. Nic. VIII. 1—2.

Ha két ember csak a haszon, vagy az élvezet érdekében társul, az természetesen nem igazi barátság, mert nem jön létre *benső* kapcsolat. Egy kellemesen társalgó, szórakoztató ember társaságában szívesen időzöm, de nem okvetlenül a barátság, hanem csak a mulatság kedvéért. A közös gazdasági érdekből való szövetkezés magában véve szintén nem barátság. Az igazi barátság ezeknél több és bensőbb, azonban *együttal* magában foglalja, hogy a barátok egymásnak örömet okoznak és hasznára vannak.

A barátság etikai jelentősége az a mozzanat, hogy a barátok a *szeretetreméltót* szeretik egymásban, vagyis az etikai személyértéket. A barátság kölcsönös érték-kiegészülés, érték-kicserélés. A szeretet sajátossága, hogy *uralodik* az érzelmi világban, azt igazgatja és magába olvasztja. Ez által *hasonlóvá* tesz bennünket a baráthoz. A szeretet sajátos *keresés*: keressük érzelmeinkben a szeretett személyt.¹⁰ A kölcsönös értékesebbé-tételre, etizálásra irányul a barátság már csak azért is, mert így tehet szert *bizalomra* és *állhatatosságra*.

A barátság hasonlóságot, egységet, kölcsönös megértést jelent. A barátok egymásban élnek, egymás iránt jóakaratot és nagylelkűséget tanúsítanak, egészen az önfeláldozásig. Rágalommal szemben megbíznak egymásban, ép, mert értik, ismerik egymást. Egymás megsértésétől tartózkodnak: sértés, szemrehányás az érdek és haszon hajhászásának következménye.

A barátság közös feladatok megoldására irányul: nagy célok tehetik a barátságot naggyá. A szövetkezés alapja azonban az egyéniség: a hajlam, a megfelelés, a vonzódás. Ez okból a barátságot joggal jelöltük az erősz elnevezéssel, amin ép a hajlamon, kiegészülési vágyon, rokonságon alapuló szeretetet értjük, természetesen menten minden szexuális vonatkozástól. Az erőszak csak egy fajtája: a szerelem mutat a szexualitással közvetlen kapcsolatot.

A barátság *rokonlelkék* vonzalma és vannak személyek, akikkel szemben *kötelesek* vagyunk barátságra töre-

¹⁰ Simmel: i. m. 46. l.

kedni és azt ápolni. A *családtagokat* a biológiai és szellemi rokonság és más etikai körülmények egymás iránt barátságra kötelezik. Így jön létre a szülői, gyermeki, testvéri stb. szeretet kötelessége. E vonzalmak némelyike igen önzetlen és önfeláldozó. Ilyen pl. a szülő szeretete a gyermek iránt, mely mindamellett egyfelől az önszeretettel, másfelől a szerelemmel szemben mutat megegyező vonásokat.

A gyermek mintegy a szülői szeretet alkotása, folytatása a szülők életének és kiterjedése „én”-jüknek: ennyiben az önszeretettel és önfenntartási vágygal rokon a szülői szeretet. A szülők a gyermekben élnek, őt értik, látják növekedését, önmagukhoz és a szeretett hitveshez való hasonlóságát: ennyiben a szerelemre emlékeztet a szülői szeretet. Alkotó, hatalmas, jótevő és boldog, mégpedig tisztán a másért való önfeláldozásban.

A gyermek szeretetét a szülő iránt kezdetben a *remény* jellemzi: mindent a szülőtől vár, abban bízik. E naiv fokot a fejlődés krízisekor az *önállóságra* való törekvés váltja fel, mely összeütközik a szülők tekintély-igényével és próbára teszi a szeretetet. Végül a *kegyelet* fokára jut el a gyermek szeretete és a szülő iránti tisztelő és szerető gyengédség és gondozás formáját ölti.

Szűkebb értelemben nem a *kötött* barátságot, a családtagok egymás iránti felelősségét és köteles szeretetét nevezzük barátságnak, hanem a barát megválasztásában etikailag szabad barátságot, mely azonban szintén kötött, annyiban, amennyiben *felelősséget* jelent a barát iránt, továbbá, amennyiben a *kölcsönösség* és az *egyenlőség* elvéhez kötött.

A kölcsönösségben és ennek tudásában lesz a barátság két léleknek valósággal közös élete. A barátság kölcsönösségre törekszik, a vonzalom megnyilvánulni akar, ezáltal egyszersmind szinte könyörög viszonzásért és maga is annál forróbb, izzóbb lesz, minél inkább látja a másik lélekben is a vonzalom tüzeit kigyulladni.¹¹

¹¹ Augustinus: De Trin. 8, 14. — Conf. 4, 11.

Az *egyenlőség* elve a barátságban is érvényesíti az *igazságosságot*. A barátság mindig csak valami egyenlőség, az igények kölcsönös kiegyenlítése, az adás és elfogadás egyensúlya alapján lehetséges, csak valamikép egyenlően, nem egymás felett, vagy alatt álló személyek között jöhet létre. Legfontosabb, hogy mind a két fél jelleme a másik fél jellemének megfelelő *személyértékkel* rendelkezék. A barátság ugyanis, a vonzódás mellett, *objektív*: a másik személy értékét kívánja és becsüli, mely azt *méltóvá* teszi a barátságra. Az etikai értéktelenségnek, mint említettük, sok esetben az a jele, hogy az illetőnek nincsenek barátai. A gög nem adja oda, hanem megtartja „én”-jét, azonban a gögöst más sem tartja méltónak a barátságra.

A barátság *bizonyosfokú* egyenlőségen alapul, mert a *teljes* egyenlőség a barátok személyértéke, képességei és helyzete szempontjából igen ritka dolog. Az igazságosság így sem kell, hogy csorbát szenvedjen: a másik személy fölényét a barátság *hálával* kívánja pótolni. A hála az igazságosság követelménye: egy módja az értékesebb fél *tisztelete* is.

Az egyenlőség a szeretetben hasonlóságot is jelent, melynek az *ellentétek* kölcsönös kiegészülése is csak egyik faja. Csak azok egészítik ki egymás természetét, akik valami módon *megfelelnek* egymásnak. Az ellentétek egy vonalban fekszenek: hasonló árnyalatok sorozatának két végpontját alkotják, közöttük átmenet, megfelelés és kiegészülés lehetséges.

A barátság, mint kiegészülés, a *szerелеm* felé mutat érintkezőpontokat, mint az egyik fél fölénye pedig a szülő és gyermek benső viszonya felé. Minél nagyobb az egyenlőség hiánya, az egyik fél fölénye, annál kevésbbé *megfordítható* a két barát viszonya. A fiú nem lehet oly viszonyban az apjával, amilyenben az apa áll a fiúval: a kétféle viszony fel nem cserélhető. A szeretet másfajta jogokat, kötelességeket és felelősséget jelent mind az egyik, mind a másik viszony számára.

A barátság benső viszonya *individuális*: az egyik

egyéniség vonzódik a másikhoz. Ezért minden barátság két személy kapcsolata, bizonyos kettesben-létel, melyben a *kizárólagossági* igény és a *féltékenység* is felléphetnek. E ponton szintén a szerelemmel megegyező mozzanatokat mutat. Az *egyéniség egyéni* jellegű vonzalmat kíván, a vonzalom minden egyes esetben más és más lesz, mert az *egyéniségek* is különböznek egymástól.

Azonban a barátság nem fajulhat kollektív önzéssé, mert akkor önmagát lerontja, szeretet és önzés egymással meg nem férnek. A barátok a szeretetben, megértésben, érdeklődésben és együttlétben nem szorítkozhatnak *csak* egymásra, nem törődhetnek és foglalkozhatnak mindig és kizárólag egymással. Minden emberi szimpátiának van e tekintetben határa. Ha a közelség, együttlét, lelki egymásra-szorítkozás ezt a határt átlépi, akkor kiegyenlítetlenség, únottság, sőt ellenszenv is származhatik belőle. Ennek a szélesebb körben való társadalmi érintkezés és szeretetgyakorlatok, másfelől pedig az egyedüllét az ellenszere.

A *férfi* objektívebb természete alkalmasabbnak látszik a barátságra, míg a szubjektívebb *nő* azt inkább a szerelmi, hitvesi viszonyban találja meg. Férfi és nő közös erkölcsi fogatkozása lehet az *önként*, de a férfinél inkább erőszakosságban, a nőnél ellenben az őszinteség hiányában nyilvánul, mert az életben a nyílt uralmi pozíciót a férfi sokkal gyakrabban éri el. A barátságot azonban az őszinteség hiánya mindig lehetetlenné teszi, az erőszakos természettel inkább megfér.

Bensőséges jellegénél fogva, a barátság fokozatokat mutat és tökéletessége azoktól a személyektől függ, *akik* barátságot kötnek.

Egészen ritka, kivételes barátságot találhatunk néhány erkölcsi, vagy vallási lángelménél. Ebben a transzcendens célokra irányuló, szellemi, földi érdekektől és érzéki elemektől mentes barátságban látjuk a barátság teljes, fejlett formáját. Példa reá *Szt. Pál*, *Szt. Ágoston*, *Szt. Bernát*, *Szt. Tamás* és *Szt. Teréz* stb., kik részben gyakorolták, részben írásaikban is fejtegették és dicsérték ezt a barátsá-

got. A nem-keresztény moralisták közül ismeretes *Sokrates* és *Platon* barátsága.

A moralitás és vallás nagyjainak barátsága nagylelkű, önzetlen és önfeláldozó. Céljai az örökkévalóságra és a lélekre vonatkoznak. Nem számít *földi* viszonszeretetre és gyönyörre, mindamellett erősebb, hatásosabb és jötevvőbb bármely másnál. Tekintete a lelket nézi és abban törekszik valami szeretetreméltót felfedezni. Ha első tekintetre nem is talál, végül mégis felfedez valami jó hajlamot barátjában és, annak fonalán haladva, bontja ki a másik lélek kincseit. Jobban szeret adni, mint kapni, mert nem elégíti ki semmi, ami mulandó és földi bírás, viszonzás. Nem tartja bajnak a barát szenvedését, sőt halálát és a földi elválást sem. Szívesen szenvedne ugyan barátja helyett, de csak olymódon, hogy az érdem és lelki haszon mégis a baráté legyen.¹² Csak egyet kíván a baráttól: annak etikai tökéletesedését és komolyságát, melyért mindent megtesz és amely minden vágya. A barát hibáit rögtön észreveszi és, ha annak javára válik, őszintén megmondja neki. Vagy megjavul a barát, vagy folytonosan harcol vele e célért és végre is nem lehet közöttük a barátság e cél kölcsönös követése nélkül állandó. E magasrendű barátság világosan látja, hogy morális hivatásunk belenőni egy magasabb és szellemibb életformába és *ott* reméli a barátság véglegességét, *ott* nem akarja barátját elveszteni.

17. A szerelem és házasság filozófiájához.

Fáradt, megtépázott korunk kulturális bomlás-jelenségei a házasság és család intézményét sem hagyták ép-ségben. A modern individualizmus a családban is felüti fejét és nem akar alárendeltséget, tradíciót és tekintélyt ismerni. A mai rohanó élet, mely folyton az új helyzetekhez való alkalmazkodást, a régi elhagyását, az újnak

¹² Szt. Terézia összes művei (magy. ford.) I. kötet, 1923. 50. l. (Stephanaeum.)

ígenlését követeli, különben sem alkalmas a tradíciók, az állandóság, a hűség ápolására. A család egyes tagjai általában a maguk életét élik, különböznek hajlamaikban, lelki életükben, nincs meg eléggé bennük a családhoz-tartozás érzülete. A szülők és a gyermek között ritka az igazi életközösség és a szakadékot csak növeli az a körülmény, hogy manapság a gyermek gyakran műveltebb, mint a szülő.

Még leginkább a házastársak között maradna fenn a lelki életkapcsolat, ha ezt ápolnák. Azonban az individualizmus ezt a kapcsolatot is kikezdte. A házasságok egymással szemben egyre lovagiatlanabbá válnak, inkább jogokat ismernek, kötelességekről hallani alig akarnak. Természetesen nem tagadjuk a nagyszámú, örvendetes kivételt, de célunk az aktuális tendenciák általános jellemzése. — Hogy a jelen kaoszából a haladottabb jövő kibontakozzék, elsősorban elvi, eszmei síkon kell a modern gondolatok zűrzavarában világosságnak, rendnek létrejönnie. A történelmi alakulásokat mélyebben vizsgálva, nem kétkedhetünk az eszmék hatalmában, valóságbefolyásoló, érvényesülő erejében.

A keresztény erkölcs szerint a házasság igazi lényege erkölcsi és vallásos természetű. A végtelenre-törekvés egy módja: két lény haláláig, sőt azon túl is tartó, metafizikai kapcsolata, *szentség*, vagyis felbonthatatlan. Modern fel fogás szerint ellenben a házasság nem tapasztalatfeletti, transzcendens és szükségszerű, hanem empirikus, a nemek mérőben gazdasági, szociális, magánjogi és egyúttal individuális kapcsolata. A szerelem pedig, mint a házasság érzelmi alapja, pusztán a biológia és az ösztönélet tényeivel megmagyarázható.

Mivel a szükségszerű, tapasztalatfeletti és metafizikai világ elméletével a filozófia foglalkozik, e két, ellenkező elgondolás vizsgálata is filozófiai természetű kell, hogy legyen. Soraink egyik célja házasság és szerelem korrelációjának kimutatása: a kettő egymást kiegészíti és feltételezi. A házasság a szerelem lényegéhez tartozik, eredetileg a szerelem mivoltából származik a házasság fogalma.

Házasság és szerelem egymás nélkül lényegükben töredékes, félbenmaradt, hiányos értelmű fogalmak.

A szerelem *bensőséges* jellege bizonyítja, hogy szellemi érték, erény, a szeretet egy fajtája, nem merő ösztön, bár *kifejezést* a fajfenntartó ösztönben nyer. A szerelem mélyen megfelelő szimbólikus megnyilatkozási formát talál a test szférájában. [Intenciója azonban nem a szexuális gyönyör.] Sok esetben megtörtént már, hogy az egyik fél elvesztette képességét érzéki gyönyör nyújtására és a másik fél annál jobban szerette. Az ösztönnel szemben, mely változatosságra törekszik, a szerelem (lényegéhez tartozik a hűség, állhatatosság.)

(A szerelem végtelenre-törekvés.) Empirikusan, pszichológiai értelemben természetesen elismerjük, hogy a szerelemek időlegeseek, egy ember többször is lehet szerelmes. Azonban a szerelemnek, mint szellemi intenciónak, (*a priori* értelme, jelentése egyetlen személyre vonatkozik és végtelen tartamra irányul.) A szerelmesek úgy érzik, hogy nem pillanatnyilag, hanem örökké és feltétlenül egyesülniök kell egymással, szubsztanciális „én”-jük érdekében.

A szerelem feltétlen akarás. Mindent mellékesnek tart, csak a kölcsönös bírás a fontos, melyért minden áldozatot meghoz. Két személy kölcsönös birtokviszonya a szerelem. Ahol két személy egymást élvezeti cikknek tekint, ezáltal mintegy tárgynak és nem személynek, ott megszűnik a szerelem, mert — mint minden szeretet — a személyre irányul.

A szerelemhez erkölcsi érettség kell. A gonosz, önmegtartó ember, mint olyan, nem lehet szerelmes, vagy pedig egyúttal megnyílik a nagy és nemes számára is. Nem lehet továbbá szerelmes az utilisztikus-nyárspolgári, vagy a durva, cinikus „soffőr”-lélekalkat. Szerelem és nagylelkűség összetartoznak.

A szexuális könnyelműség, érzékiség, hédonizmus is ellensége a szerelemnek. Az ösztön „kiélésével”, az érzelmek elfecserelésével szemben az önmegtartóztatás, tisztaság a szerelem kedvező talaja.

A szerelem aktuális fellépése mindazonáltal *hirtelen*:

vagy megvan, vagy nincs, de nem lehet indokolással, erőszakkal előidézni. Hasonlít az értékeléshez: az értéket is közvetlenül, „hirtelenül” pillantjuk meg, mégpedig abban az esetben, ha a tárgy lényegéig hatol tekintetünk. Különösen a szép „megpillantása” hasonlít a szerelem élményéhez: mind a kettő nyugtalansággal, sóvárgással, gyönyörrel vegyes fájdalommal jár, amint ezt *Plotinos* a szépségről észrevette. (A szerelem számára egyébként fontos is a szépség, azonban a test szépségében mindig a lelkiiség objektiválódását keresi.)

(A szerelmes) nem mindig egészen őszinte, hanem a másik félnek akar tetszeni, megfelelni, hozzá hasonlítani. Nem nyilvánítja egyéni vonásait, hanem a viasz lágyságával idomul, formálódik. — Amint önmagával, úgy társával szemben sem objektív a szerelmes. (Észményíti a szeretett személyt, elfogult és oly alázatos, hogy a másik fél hibáját is gyakran a magáénak magyarázza.) A saját érzelmeit pedig valamely példátlan, páratlan, egészen különleges érzelemnek tekinti: más nem tud „úgy” szeretni. A barátság intellektuálisabb, objektívebb, kevésbé elfogult, mint a szerelem.

Más oldalról azonban a szerelem nem elfogultság, hanem nagy lelki megnyitottság. A szerelmes fokozottan ügyel a saját személyének tisztaságára, lelki érintetlenségére, sőt felcsigáz a személyben minden idealizmust, jóakaratot és poézist, mintegy tágitja és fogékonyabbá teszi a lelket. Szerelem és kicsinyesség nem férnek meg.

A nemi aktusnak, (a szexuális gyönyörnek egészen más a minősége, ha a szerelem kifejezése (e ponton még figyelembevétel, hogy, mint tárgyalni fogjuk, a szerelem lényegéhez a házasság hozzátartozik), mint akkor, ha hédonisztikus, vagyis öncél. A szerelmet pszichofizikailag beteljesítő szexuális egyesülés specifikus minősége bizonyos ártatlanság, lelkiesség, boldogító megilletődöttség, gyengédség. ¹ (Ha viszont a szexuális gyönyört) elszakítjuk a személyes egyéni élet egészétől, nem, mint magasabb jelentés kifejezését, hanem (önmagáért keressük, úgy közvetlenül érezzük démoni, beszennyező, lélekfelfaló, arcátlan jellegét.)

A parázñaság lényege a szexuális gyönyör elszakított ön-állósulása. A tisztaság erénye viszont kétféle specifikációban valósulhat meg: a szerelemben, vagy a szüzességben.

Mi a szerelem megkülönböztető vonása a szeretet más módjaival szemben? A *kizárólagosság*. A barátságról már *Aristoteles* megállapította, hogy csak kevés személyre, a szerelemről azonban azt kell mondanunk, hogy csak egyetlenre terjedhet ki. Az apa, a barát örül, ha gyermekeit, barátját más is szereti. A szerelemben viszont nem lehet osztozni. Ezért ellentmond a szerelem lényegének, hogy valaki egyszerre több személybe legyen szerelmes. (Empirikusan, pszichológiailag lehetséges, épúgy, mint több szerelem az idő egymásutánjában ugyanannál a személynél. Mind a két esetben azonban csak a szerelemnek félig-meddig, hiányosan történő megvalósulásairól beszélhetünk, illetőleg a szerelem mivoltának legfeljebb egy esetben történő igazi beteljesüléséről, ha ez a szerelem az állandó, végleges.)

(A szerelem kettesben-létel. *Platon* mély hasonlata szerint, két személy csak együtt egész, egymásnak teremtetek. A *polaritás*, mely a nemiségben és a szerelemben nyilvánul, nem csupán biológiai, hanem szellemi és kozmikus jelenség is.)

A szerelem érintkezik a végtelennel, a metafizikai és a kozmikus világgal. *Két személy oly szeretete, mellyel egymás lelki-individuális nemiségén keresztül az abszolútumot érintik. Abszolút kizárólagosságot jelent, végleges egyesülést és hűséget intencionál, feltétlenül akarja a szeretett lény bírását. A szeretett lény iránt alázatos. A szerelem intenciója életcél a szerelmes számára: ha el nem éri, nem boldog. Az abszolútumra utaló vonásokat ilyen hangsúlyozottan nem találhatjuk meg az ember-szeretet egyéb formáiban, csak a legmagasabb fokon, mint önfeláldozást, melyben azonban már a tökéletes szeretetbe, az ösérték szeretetébe nyúlnak át.*

A szerelemben misztikus elem van. A misztikus írók ezért élményeik leírásához a szerelmesek érzelmi életé-

ből vesznek hasonlatokat. A misztika önmagában minden szerelmi és minden szexuális vonatkozástól mentes. A szerelem azonban misztikus mozzanatot tartalmaz. A szerelmes hasonlít a misztikushoz pl. abban a tekintetben is, hogy amíg célját el nem érte, elfordul a világtól és csak céljának él. Mikor azonban a szerelmesek egyesültek, vonzalmuk méltóságával ellenkezik a célt, értelmet nélkülöző élet, mély szükséglet mutatkozik a világ felé forduló tevékenység iránt. A szerelem e szükségletének kielégítésére a házasságban, gyermekben és családban talál módot.

Férfi és nő szellemileg is különbözik, tehát más-más módon jutnak el a szerelemben az abszolútum érintéséhez. A nő jobban kötve van a vitális szférához, a nemi ösztön benne oly területeket is áthat és oly képességeket jelent, amik a férfinél függetlenek, illetőleg hiányzanak. Ezért a nő földi sorsa a kötöttség, hivatása, hogy a férfi segédje legyen. A nő a férfi uralmában, az alárendeltségben, önfeláldozásban, odaadásban, engedelkenységben érinti az abszolútumot. Vezetőszerepet juttat a házasságban a férfinak és, ha a férfi fölényét nem találja meg, gyakran az ellenkező végletbe csap át. A nő zsarnoksága azonban a férfi uralmának öntudatlan kívánsából származik.

Másrészt azonban a nő érzelmi természete elevenebben és finomabban hatol az értékek világába. Érzelmi természete magyarázza meg lelki konzervativizmusát is, mely a nő élettani adottságaival és társadalmi helyzetével együtt alkalmas az ártatlan és tiszta lelkiület megóvására. Az „örök-nőiség” tehát egy lépcsőfokkal közelebb áll az értékek világához és ezért felemelő hatású a férfi számára. E ponton a férfi szerelem a nőben az abszolútumot érinti, mint *Dante*, vagy *Faust*.

A szerelem sokféle árnyalati és fokozati különbséget mutat, melyek a szerelmes személy értékeitől, egészétől függnék. Maradandó csakis az oly szerelem lehet, mely hitvesi szeretet, vagyis a házasság formájában él. A házasság a kölcsönös becsülés, a tisztaság és hűség fenntartója. Nem minden házasságot kötnek igazi szerelemből. A házasságot — mint bármely intézményt a világon — fel

lehet használni a nyárspolgáriság melegágyául is, de ez tiszta lényegét nem érinti.

Az érzéki szenvedély a szerelemmel gyakran együtt jár, mert a szellemi-lelki érzület ereje felébreszti és együttcsengésre bírja a vitális-érzéki erőket is, melyek külső kifejezései, beteljesítései. A pusztá érzéki szenvedély azonban, ha mégoly erős is, még nem szerelem, viszont nagy szerelem lehet csekély érzéki elemmel is kapcsolatos. E szempontból a szerelem sokféle árnyalatai között két főtypust: az érzéki és a nem-érzéki szerelem típusait találjuk.

Az érzéki szerelem szenvedélyes. Tárgyában a férfi, illetőleg a nő általános mivoltát tömörítve ragadja meg: a szerelmesek egymásnak *a* férfit, vagy *a* nőt jelentik. Az ösztön sötét, viharos kavargása jellemzi a hatalmas, elementáris érzületet, melynek költői ábrázolása *Faust* érzelme Margit iránt.

A nem-érzéki szerelem a személyes egyéniségre irányul, abban egyfelől a specifikusat, egyetlent, másfelől a szellemi-lelkit szereti. *Barret-Browning Erzsébet* és későbbi férje szerelmesek lettek egymásba, a nélkül, hogy látták volna egymást, mert egymás konkrét-eleven lelkületét — főleg levelezés által — megismerték. A nem-érzéki szerelem nem zárja ki az érzéki vágy és egyesülés formáit sem, de ez nem uralkodó mozzanata. Világosabb, derűsebb, szellemibb és emberibb az érzéki szerelemnél. Nem tragikus, de nem is nyárspolgári. Tisztult melegség hatja át.

Egyneműek között lehetséges erős, perversált érzéki szenvedély, azonban nem lehetséges igazi szerelem, mert a perversálódás és tisztátalanság a személyt lealacsonyítja és eszközzé teszi. Említettük, mikép zárja ki egymást tisztátalanság és valódi szerelem. Ilymódon lehetetlen az a szerelem, melynek lényegétől a tisztátalanság elválaszthatatlan volna.

Mint minden szeretet, úgy *a* szerelem is *lekötő* jellegű, logikai *formát* akar és *felelősséget* jelent. Az igazságosság egymás és az utódok jogai iránt bennrejlík a sze-

relemben. Amíg az érzéki szenvedély felelőtlen, önző és a változatosságot kívánja, addig a szerelem felelős, önzetlen és hűségre, életközösségre irányul. ¶

A vágyott formát és életközösséget a szerelemnek a házasság és a család adja meg. A szerelem benső kettesben-létel, ezt a házasság ugyan kibővíti, de egyúttal meg is örökíti, mert intézményessé teszi a szerelmeseknek azt az akaratát, hogy ne éljenek többé egymás nélkül. Amíg a szerelem *elszívetel* a többi tevékenységi körtől, elfordul a világtól, addig a házasságban a világgal újra összekapcsolódik, feléje fordul, de egyúttal helyet is biztosít annak struktúrájában a szerelmesek új egységének.

A házasság rendező funkciója szociális és erkölcsi jellegű. Egyfelől szociális, mert a családi élet alap, a család pedig az első lépés a társadalmi és állami struktúrák további kikristályosodásához.

Az embertömegek változó és kaotikus halmazaiiban a család az első rendezett és maradandó pont. A házasság összekapcsol a kollektív étellel, már nem tisztán „magánügy”, mint a szerelem. Ezért minden forradalom, mely a fennálló társadalmi rend lerombolására irányul, egyúttal a családi életet is destruálni törekszik. A családi élet ellen irányuló támadások végső célja gyakran a magántulajdon megszüntetése.

Minden, ami rendező funkció, egyúttal morális. A házasság erkölcsileg jó, nem csupán azért, mert gyermekeket hoz létre, hanem, mert a gyermekeket tiszteletre méltó, megengedett, ártatlan módon hozza létre.¹³ A házasság túlnő a merőben földi és *efemer* kapcsolatokon. Kozmikus kapcsolatot jelent: csak egy férfi és egy nő hű közösségét, mely a halállal sem szűnik meg. A házasság szentség, febonthatatlan: benne a szerelem az abszolútumot érinti. A házasság állandó, az élet egészét átfogó mivoltát mutatja, hogy e földön *otthont* ridegség nélkül a szerelem képes csak nyújtani, a házasságban.

A hitvesi szeretet magas erkölcsi érték. A szerető hit-

¹³ Augustinus: De virgín. 12. — De fid. et op. 10.

vesek egymást önmagáért akarják. Társukat nem a vagyonért szeretik, ha az elszegényedik, nem gondolnak házasságtörésre. Épígy kitartanak betegség, munkaképtelenség, öregség esetén is. A szűzies szeretet a házasságban szintén gyakran előfordul. A házastárs szerencsétlensége a hitvesi szeretet próbája: megmutatja, hogy a házastársak egymásban nem egyebet, mint magát a személyt szeretik.

A házasfelek hűségében és életközösségében azonban csak az az állhatatosság valósul meg, amit a szerelem intenciója jelent. A szerelem leköt: értelme odaadás, önzetlenség, állhatatosság. Ép az állhatatosság szempontjából azonban a szerelmi egyesülés végső igenléséhez, a házassághoz próbaidő kell, mely alatt a szerelmesek kötelessége lelkiismeretesen megvizsgálni, valódi-e szerelmük? E kérdésre nehéz — a házasságnélküli szerelmi élet hívei szerint lehetetlen — biztos választ adni. A tapasztalat mutatja, hogy ép az első szerelem az esetek többségében — bár nem minden esetben — múló érzelmi fellobbanás. Ha pedig többször voltam szerelmes, mi biztosít róla, hogy ép mostani szerelmem lesz állandó, végleges, egyetlen? Mégis van kritériuma a szerelem valódiságának: a szerelem bensősége, mélysége. Ha a személy erkölcsi erőivel harmónikus, eleven egységet alkot, minden ízében erkölcsi komolyság és nemesség hatja át, vagyis a legszemélyesebb, legmélyebb rétegekből sarjad, a személy egészéből, de azért specifikus szerelem (nem általános rokonérzelem, baráti hajlandóság, tisztelet, hála stb. csupán): akkor valódi a szerelem. Nem az érzelem erőssége, heve, szenvedélyessége, mámore, hanem mélysége a csallhatatlan próbakő.

A házasság szerelme felbonthatatlan, a jegyességi, vagyis próbaidő alatt viszont jogos, sőt kötelességszerű lehet a „szakítás”, bár valódi szerelem mellőzése és más házasság kötése csak magas erkölcsi motívumok mellett etikus. Ez utóbbi esetet a történelemből *Hedvig* lengyel királynőnek, *Nagy Lajos* magyar király leányának élet-története mutatja. *Hedvig* lemondott szerelméről *Vilmos*

osztrák herceg iránt és *Jagello* litván fejedelemhez ment nőül, abból a célból, hogy a litvánok a pogányságból keresztény hitre térjenek és a lengyel nemzet megszabaduljon a harcias *Jagello* dúlásaitól.

Épúgy, mint a szerelem, a házasság is nagy erkölcsi *nevelő* tényező, mely lecsiszolja a kicsinyes önzést és türelemre, önmegtagadásra, önzetlenségre szoktat. A házastársak kötelessége egymás erkölcsi tökéletesítésén dolgozni, de a *saját* tökéletesedésük a becsületes házasságból önként következik.

Női és férfi lélek természete különbözik és egymást maradék nélkül meg nem értheti, egymással nem azonosulhat teljesen. A szerelem és a házasság kezdetben tagadhatatlan surlódást, küzdelmet jelent férfi és nő között, mely lecsiszolja mind a két fél önző és türelmetlen érdességeit és méltányosságra, igazságosságra, önzetlen türelemre nevel.

Ritka, kivételes esetekben történik csak meg, hogy egy férfi és egy női lélek kezdetől fogva képes egymással maradék nélkül azonosulni, egymásban teljesen feloldódni, mert maradék nélkül egymásnak teremtdtek.¹⁴ A *házasságnak misztikus és hősie*s foka következik be abban az esetben, ha két lény kozmikus, metafizikai szükségességgel egyedül és kizárólag egymásnak szánt, akár csak a negatív és pozitív elektromosság. *Tristan* és *Isolda* történetében jut ez a misztérium költői kifejezésre.

A *Tristan-szerelem* valami, szavakkal és fogalmakkal ki nem fejezhető, megmagyarázhatatlan összeházasodása két, egymás számára kiválasztott személynek, melyet az élet ősi mélységei minden akadálnál, a halálnál is erősebben szankcionálnak. Ez az emberi élet legmeggrázóbb tragikuma lehet. A kiválasztott lények egyesülése elrendelt és világokon, tengereken át is létrejönni törekszik. Nincs gát, nincs az a hegység, mely árjukat feltartóztatná. „Világok romjai feküsznek e nagy üstökösök pályá-

¹⁴ A következő gondolatok *Th. von Scheffer. Philos. d. Ehe.* München, Rösl, 1922. nyomán.

ján, melyek mintegy tévetegen és a kölcsönös vonzástól lángolóan összerohannak" és ezáltal gyakran mind magukat, mind a környezetet elégetik. A szerelem jutalma a szenvedés: mondja a *Nibelungenlied*. Az emberek nem értik meg a pusztulás valódi okát, mert minden nagyság titok a tömegnek. A *Tristan*-szerelem csak a földöntúli életben talál végső magyarázatot és indokot.

A normákat ugyan a rendkívülinek sem szabad megsértenie, azonban ép a rendkívüliség rejtí magában egyfelől a tragikus bűnhődést, összeomlást, de másfelől a megtisztulást és megváltást is. Aki *nagyon* szeretett, annak megbocsáttatnak bűnei.

Azonban e kiválasztottak kevesen vannak, a *Tristan*-szerelem a legkritikább esetek közé tartozik a földön. Keservesen bűnhődik az, aki magát hamisan e kozmikus esemény kiválasztottjai közé sorolja. Tragikomikus, de súlyos következménye van minden önző, szenvedélyes márnak, mely türelmetlenségében rendkívüliséget lát.

Aki nagy akar lenni, az először önzetlenséget tanuljon. A valódi szerelem és házasság önzetlen odaadást kíván, megszilárdulása minden kaotikus szenvedély termékeny rendezését, tudatos kultúrát, érett klasszicitást.

18. Szeretet és megismerés. Az igazság szeretete.

Ha arra a kérdésre kutatunk válasz után: mi a közös és a különbség szeretet és megismerés között, úgy egyszerűen a végső metafizikai és értékelméleti problémák, elemek, alapok, emberi ésszel megoldhatatlan, vagy eddig meg nem oldott rejtélyek világába jutunk.

Első tekintetre úgy látszik, hogy minden megismerés szeretet, a szeretetnek egy specifikus módja. A szeretet benső, korrelatív birtokviszony két személy között. Az ismerés is korrelatív bírás. Megismerek pl. egy matematikai igazságot, *Pythagoras* tételét. Ez a tény egyfelől annyit jelent, hogy „én”-em bírja az igazságot, tudatában és belátásában. Másfelől ezáltal az igazság is bírja

„én“-emet, mert csak pszichikai folyamataimnak objektív alkalmazkodása, tehát az igazság iránt való alárendelő odaadás folytán ismerhettem meg.

Ha azonban tovább vizsgálódunk, észrevevesszük, hogy ez a birtokviszony a *bensőség* szempontjából kifürkészhetetlen. *Pythagoras* tétele, mint igaz tudattartalom, passzív. Passzív dolog pedig semmit és senkit igazán birtokába nem vehet. A birtoklás nem a birtok, hanem a birtokló funkciója, tehát a birtokló aktivitása szükséges hozzá. Így azonban „én“-emet az igazság nem birtokolhatja. Csak passzív, tárgyi birtokviszony — amilyen pl. egy tárgy és a tulajdonságai között van — a benső, személyes (szándékos és tudatos) bíráshoz képest igen lefokozott. Az igazság ismerése nem is ilyen külső, tárgyi birtoklás csupán, mert tudatomban és belátásomban bírom és ezáltal alkalmazkodom hozzá.

Bensőleg nem bírhatom azonban az igazságot, mert az igazság sem bírhatja bensőleg „én“-emet. A benső, személyi birtokviszony korrelát. Az igazság nem lehet bensőleg birtokló, mert passzív, de ugyanez okból nem is adhatja át magát bensőleg (szándékosan és tudatosan) „én“-emnek. Az igazság megismerése, mint bírás, tehát benső, de mégsem benső. Van benne valami *bensőségszerű*.

A merőben önkénytelen, alkalmi megismerés tehát nem szeretet, de van benne valami *szeretetszerű* jelleg. Más a helyzet, ha az igazságot feltétlenül akarjuk, ha szeretjük, törekszünk megismerni, a létrejött ismeretet pedig megővni és terjeszteni. E ponton etikai mozzanat lép fel: az igazság szolgálatát értékesnek tartjuk. Ilyenmódon az igazság szolgálata specifikus szerető erény lesz, a tökéletes szeretetnek (az etikai érték szeretetének) egy módja. Etikai alapon a megismerés is szeretet és az igazságra irányuló akarattal kapcsolatos, annak célja.

A problémát azonban ezzel a megállapítással még korántsem intéztük el, mert a megismerés a szeretettől függ. Amit szeretünk, azt mindig jobban megismerjük, már csak azért is, mert érdeklődünk iránta. Mivel objektivitást

és érdeklődést a szubjektív jószág nyújt, ennyiben mindenestre feltétele az ismeretgyarapításnak.

Továbbá magát az igazságot is szeretjük. Az igazság eszünknek tetszik, vágyunk utána, törekszünk reá, megnyugszunk és kielégülünk birtokában. Ép itt van a misztikus mozzanat: az igazság szemlélete boldogít, de földi bírása lehetetlen, csak a misztikus extázisban, vagy pedig a földöntúli életben érzük el. A földön csak „részeket” és az időbeli tárgyak „tükrében” ismerünk az igazságból, mely csak „előize” a közvetlen intellektuális szemléletnek.

Az ismerés tehát bensőségszerű, de nem bensőséges, függ a szeretettől, de nem szeretet. Az igazság szeretete nem mindig ismerés, az ismerés nem mindig jár együtt az igazság szeretetével.

Az igazság ismerése függ az igazság szeretetétől. Minden tárgy ismerése függ az illető ismerettárgy iránti szeretettől. Amit szeretünk, azt értjük, mert benne élünk, szükségkép közli velünk struktúrális mivoltát. A szeretet ismeréssel jár. Az igazság iránti szeretet hiánya, vagy jele egyaránt lehet a *szkepszis*. Az igazságot szerető kétely jogos és termékeny: csak abban kételkedik, ami nem felel meg a helyes gondolat kritériumainak és azért kételkedik, hogy elérje az igazságot. Az igazság szeretetének hiánya is szkepszis, de jögtalan, beteges, romboló: *nem akar* belátni, nem akarja elérni az igazságot, azért kételkedik. Mivel valamiféle tételek igazának a hite, vagy hiedelme nélkül szellemi élet és cselekvés lehetetlen, az igazságellenes akarat adott esetben a nem-igazat fogja igaznak tartani, amint önkényének megfelel.

Sőt a szellemi élet alapjaihoz szükségszerűen hozzátartozik legalább néhány igazság megismerése és némi elismerése. Az önkényes, etikailag gonosz szkepszis önrombolása, szellemi öngyilkolása végtelen, mert bármennyire is pervertálja, meghamisítja és feldúlja a saját megismerőképességét és tudatának ismerettartalmait, minden igazságot képtelen önmagából kiirtani. A szellem tévedhet szándékosan, vagy önhibáján kívül, de legmélyén az igazsággal

elválhatatlanul összeforrt létében. Az ismerés nem függ teljesen a szeretettől.

Ez az összeforrás a szellem pusztá letére, mintegy tárgyi fokára vonatkozik. Mint szellemnek, személynek, szubjektíve is össze kell fornia az igazsággal annak etikai alapon való szeretete, szolgálata által. Az igazság feltétlen akarása azonban nem csak és nem mindig ismerésben áll. Háromféle módja van az igazság szolgálatának, mint specifikus szerető erénynek: 1. a kultúra szolgálata, 2. a humanizmus, 3. az igazmondás (öszinteség).

Az igazság szolgálatának e három módja önzetlen odaadást, szeretetet jelent az igazság iránt, melyet önmagáért akar.

A kultúra szolgálatát a saját egyéniségünkben kell kezdenünk, úgyhogy e ponton az igazság szeretete az önszeretettel érintkezik és olvad össze. A személyben uralkodó igazság, a személy kultúrája és igazsága azt jelenti, hogy keressük és belátjuk az igazságot és az egyszer belátott ismerettartalmat megőrizzük, mellette kitartunk. Az igazság keresése és a mellette való kitartás egyaránt önzetlen objektivitást, érdekeink feláldozását és bátorságot kíván. Sokszor egy kis önámítás, öncsalás kényelmes volna, megfelelne érdekeinknek, sőt veszedelmet hárítana el fejünk felől. Az átlagember objektivitása rendszerint igen hiányos és kis körre szorítkozó: az emberek világnézete jórészt az egyéniségükből, társadalmi környezetükből és helyzetükből, a történelmi korból stb. következő érdekeiknek függvénye.

Az objektivitás tanulékonytságot és eredetiséget, önállóságot és tekintélyekbe vetett hitet egyaránt kíván. Elégséges alap nélkül nem szabad semmit igaznak tartanunk; mások véleményének átvétele gondolkodás és alap nélkül, pusztán kényelmi indítékból, jellemhiba. A saját egyéni megismerő képességünket fel kell használnunk és fejlesztenünk. Azonban nem tudunk mindent a saját ismerő-erőnkől belátni: a kultúra *hitén* alapul. Amerikát soha sem láttam, létezését nem tapasztaltam, de szavahihető közlések, tekintéllyel bíró leírások alapján hiszem.

A kultúra szolgálata az igazság terjesztését és a tévedések ellen való küzdelmet is jelenti. A valódi terjesztés azonban sok kíméletet és tapintatot kíván. Rosszindulatú és ép az igazság terjesztése ellen vét az, aki az igazságot azért mondja ki, hogy az embereket ingerelje és elkese-
rítse. Etikai értéktételek szükségtelen kimondása pedig megszólás és farizeizmus: vét a felebaráti szeretet ellen. Hazudni azonban soha sem szabad; szükséghezugságra nincs megengedhető mód és indok. Az igazmondásnak is meg voltak a maga vértanui.

A türelmet és kíméletet a keletkezőfélben lévő belátással szemben kell tanusítanunk, hogy csirájában el ne pusztuljon. A *kegyelet* meg tudja becsülni és érteni másoknak nehéz helyzetét és tévedések közepette kifejtett küzdelmét az igazságért. Igazi történeti erény: az ősök érdekeit és régmúlt korok igazságait is elismeri.

Összefoglalva: a kultúra szolgálata a saját egyéniségünkkel szemben az igazság tanulékony és eredeti keresését, önálló és hívó belátását, végül a mellette való bátor kitartást, objektivitást jelenti; másokkal szemben az igazság terjesztését, a tévedések ellen küzdelmet, a belátással szemben, ha csak keletkezőben is van, kegyeletet.

Az igazság szeretete humanizmust is jelent, mert az emberek az igazság megismerői és így tudatos hordozói lehetnek. A humanizmusban az igazság szeretete a felebaráti szeretettel érintkezik.

Végül csak az igazság szeretetével függhet össze az a — mai etikai belátás szerint valószínűleg — kivételt nem tűrő erkölcsi tilalom, hogy az igazságot megtagadni, hazudni nem szabad. A szó meg kell, hogy egyezzen a gondolattal. Az őszinteség erénye a szubjektív jószág szempontjából az igazság hű szeretetének egy formája. Normatív oldalról, a benne meglátszó tiltó szabály indokát tekintve azonban az etikai kutatás bizonytalanságban van. Tudjuk, hogy e szabály alól minden kivétel az elvhűség és következetesség csorbája volna, azonban indokait nem, csak szubjektív indítékát (szeretet) találjuk meg.

Nem tartozik tárgyunk körébe e normatív-etikai prob-

léma tüzetes vizsgálata. Elég, ha arra a nagyterjedelmű munkára utalunk, mely *O. Lippmann* és *P. Plant*¹⁵ szerkesztésében jelent meg és amelyben a hazugság problémáját szakemberek a pszichológia, filozófia, kat., prot., zsidó teológia, jurisztika, pedagógia, történelem, szociológia, nyelv- és irodalomtudomány és fejlődéstan szempontjából tárgyalják, kötelező tilalmát elismerik, de kielégítő indokot találni nem képesek.

Ismerés és szeretet kölcsönös függő viszonyát, amely azonban mégsem teljes korreláció, legjobban mutatja az etikai megismerésnek és az erényességnek kapcsolata.

Sokrates tanítása, mely szerint erény és tudás azonos, nem igaz, ha abban az értelemben gondoljuk, hogy aki *tudja*, mi a helyes cselekvés, az *cselekszi is*. Az érték ismerése nem mindig jár együtt akarásával, a *jó* tudása annak tökéletes szeretetével.

Sokrates tanítása azonban mégis igaz, ha az etikai megismerést és a szubjektív jóságot *fokozataikban* mérjük össze. A *jó* gyakorlása, cselekvése érzékenyebbé és fogékonyabbá teszi a lelkiismeretet. A szubjektív jóság, mint erő és áldozat, erősíti és finomítja az etikai belátást is. Ellenben az erkölcsi gyengeség és az etikai normák tartós nem-követése lassanként elvakítja az értékelést, elhallgattatja a lelkiismeretet. Az erény tudás nélkül nem lehetséges: minden erény határozmánya bizonyos bölcsesség, mellyel a konkrét esetben felismeri tennivalóját. Erényesség nélkül viszont nem ismerjük igazán a jóságot: hogy mi az erő, áldozat, szeretet, azt csak az az ember tudhatja, aki átélte, gyakorolta az erényeket.

Mindamellett a jónak valamiféle ismerése nélkül a bűnös ember sem képzelhető, hiszen ha nem tudja, hogy cselekedete rossz, nem is vétkezhetik. A szándékosság teszi a cselekvést jóvá, vagy rosszá. Erény és tudás azonossága mellett szubjektíve soha senki nem vétene az etikai érték ellen, legfeljebb tévedés (normatív helytelen tett), de nem bűn (szubjektív rossz) jöhetne létre. Azonban

¹⁵ O. Lippmann—P. Plant: *Die Lüge*. Lipcse, 1927. Barth.

a lelkiismeret a leggonoszabb pszichében sem hallgat el egészen.

Az etikai belátás létében nem, de fokozatában függ a szubjektív jószág fokától. Az erény magasabbfokú etikai tudást jelent. Ugyanígy általánosságban mondhatjuk, hogy az igazság tudása létében nem, de fokozatában függ az igazság szeretetétől. Aki szereti az igazságot, jobban megismeri, de valamiféle rudimentális tudást és logikai elemet a leggonoszabb szkepszis és értelmi perverzió sem rombolhat le a lélekben. Az ismerés nem azonos a szeretettel — mint ahogy a gondolkodás pszichikai alapfunkciója nem azonos az akarattal és az érzelemmel —, de magasabb fokozatai a szeretet függvényei és gyümölcsei, — mint ahogy a psziché három alapfunkciója is a legszorosabb, személyes egységet és kölcsönös függést mutatja.

A kultúrát a fentiekben csak mint az igazság szolgálatát tekintettük. A kultúra azonban a valláserkölc és az esztétikai érték szolgálatát is jelenti. A szeretet szempontjából az esztétikai érték szolgálata komplexum, mely részben a szép, általában az anyagon keresztültörő szellem, részben a szépségben kifejezett igazság szeretetét jelenti. A szellem érvényesülése az anyagban egyfelől, a létező konkrét dolgokban érvényesülő igazság másfelől, etikai mozzanatok, melyek mutatják, hogy a szépség szolgálata etikailag nem közömbös, sőt követelmény. Bővebb tárgyalása a *normatív* etika feladata. A tárgyak szépsége ugyanis jellegzetesen tárgyérték. A lélek, az érzelmek szépsége viszont az erkölcsi kiválóság egy oldala.

19. Szeretet és tisztelet. Szeretet és félelem.

A specifikus szeretet mivoltát és viszonyát a tökéletes szeretethez, a szubjektív jószág egészéhez világosabban látjuk, ha a tisztelettel hasonlítjuk össze. Tiszteletnek nevezzük általában az áldozat, az önátadás mozzanatát a tökéletes szeretetben, miáltal lemondunk önmagunkról és akaratunk birtokáról az etikai érték számára. Az áldo-

zat többre becsüli az etikai értéket önmagunknál, odaadja az „én”-t cserében az etikai értékért és elismeri annak érvényesülési igényeit az „én”-ben és a világban egyaránt.

A szeretet áldozat-mozzanata a tisztelet, mert a tisztelet mivoltát és határozmányait a legteljesebben tartalmazza. A tisztelet mivolta áldozat, határozmányai a becsülés és elismerés. A szubjektív jóság teljességében az áldozat korrelatív az erővel, a lemondás a bírással. Ha azonban a tisztelet mivoltát egyoldalúan és specifikusan tekintjük, úgy a tisztelet még nem bírás és egyesülés, hanem valamikép az *odaadás* és a *távolállás* keveredését mutatja.

A specifikus tisztelet bizonyos távolállás: hidegebb érzelmileg a specifikus szeretetnél, nem mindig az egész személyre, gyakran csak bizonyos tulajdonságaira irányul. A tisztelet objektívebb, mint a szeretet: csak meglevő, megvalósult etikai értékek szerezhetik meg, ezek azonban szinte *kikényszeríthetők*. Az „én” akár gyűlölheti a „te” személyét, ennek egyes tulajdonságai mégis tiszteletre kikényszeríthetők az „én”-t. Viszont állatok, tárgyak iránt tiszteletet nem érezhetünk, legfeljebb arra a személyre való tekintettel, akinek az állat, vagy tárgy tulajdona. A tisztelet valaki iránt az illető személy etikai értékeinek becsülését, érvényesülési igényeiknek elismerését jelenti.

A *kegyelet* a tisztelet egy formája, de bizonyos specifikus szerető mozzanat színezi, mint megilletődés, megértés, kímélet, ápolás.

A tisztelet egyik mozzanata a *félelem*. Akit, vagy amit tisztelünk, azt félünk megsérteni. A szeretet is járhat félelemmel, de inkább a másikat *félti*. A szeretet (és részben a kegyelet) féltő, a tisztelet félő. A tökéletes szeretet tökéletes tisztelet is, ezért a tökéletes szeretet tökéletes félelmet is jelent: félünk annak elvesztésétől, amit, vagy akit szeretünk. A moralításban rejlő félelem az etikai érték megsértésétől visszatarthat, visszaretent a bűntől. E ponton felvetődik a kérdés: lehet-e a félelem is a moralitás indítéka, vagy pedig félelemből csak *legalitás* származhatik, a moralitás ellenben — mint eddig is kifejtettük — szubjektíve mindig szeretetet jelent-e?

Ha csak azért tartjuk be cselekvéseinkben a normákat, mert földi bajoktól, betegségektől, az állam büntetésétől stb. félünk, cselekedeteink minden bizonnyal legálisak, de nem morálisak. A moralításban a jó öncél, akarása feltétlen. A földi bajok elkerülése, mint öncél, a moralitást eszközzé, akarását feltételelessé tenné, így ép morális mivoltától fosztaná meg. Csak az etikai értéknek önmagáért, feltétlenül való akarása, másszóval: szeretete morális, de ez a szeretet a földi szenvedésektől, károktól, veszteségektől való félelmet kizárja, bátorra és hősiessé tesz.

A félelemnek egy második fajtája abban áll, hogy félünk attól a szankciótól, mely benne rejlik a szubjektív jószág mivoltában. Félünk az eudaimonia elvesztésétől, félünk a lelkifurdalástól, a kétségbeeséstől, a szellemi perverziótól és romlástól. Vallásos szempontból kifejezve, ezt úgy is mondhatjuk, hogy félünk Isten igazságosságának örök büntetésétől, az isteni jószág bírásának végleges elvesztésétől. Ez a félelem feltétlen szándékú cselekvésre készítet, mert a feltétlen érték, az abszolút lény feltétlen szankciójától fél. Az örök és erkölcsi bajtól való félelem által létrehozott cselekvés már nem pusztán legális, hanem valóban morális. Mert aki Isten büntetését akarja elkerülni, annak rá kell szánnia magát, hogy a jót feltétlenül akarja és ne csak külső cselekvése, hanem szándéka is jó legyen. Ez más szóval annyit jelent, hogy az ősi érték félelme ráveszi a személyt az ősi érték szeretetére. A félelem szolgálja, a szeretet szabad: de ebben az esetben a félelem a szeretet szolgája. Mindamellet a tökéletes szeretet ezt a félelmet is kizárja. Ez a félelem önző: önmagunkat féltjük. A tökéletes szeretet önzetlen: önmagunkat áldozatul adjuk és elfelejtjük az etikai érték kedvéért, a jót inkább szeretjük, mint személyünket. Az örök, erkölcsi szankció félelme csak tökéletlen jószág, de mégis jószág, mely azután önmagától erősödik és tökéletesedik.

Van azonban a félelemnek egy harmadik fajtája, melyet a tökéletes szeretet nem zár ki, sőt inkább elválaszthatatlanul magában foglal. Ez a tisztelet önzetlen félelme

és borzadálya: fél a szeretetben rejlő korrelatív birtoklás megsértésétől, vagy elvesztésétől. A tökéletes tisztelet az etikai értéket többre becsüli az „én“-nél és az „én“-t az etikai értéknek engedi át. Retteg attól, hogy visszavegye, mert az etikai értéket ez az áldozat megilleti.

Az előbbi, önzőbb félelem tartózkodik a bűntől és a bűnös hajlamot is igyekszik kiirtani magából, mert fél a boldogtalanságtól. Az utóbbi, tisztelő félelem akkor sem követne el bűnt, ha — *per absurdum* — biztos volna, hogy nem lesz boldogtalan, mert szereti az etikai értéket. Azonban az önzőbb félelemben is szeretet rejlik, csak tökéletlenebb, ép önzőbb, merthiszen az eudaimonia — melynek elvesztését rettegi — nem más, mint a tökéletes szeretet.

A keresztény tanítás a bűntől való megtisztulást a megbánáshoz köti. Ha azért sajnáljuk, hogy vétkeztünk, mert ezáltal a moralitás feltétlen szankcióját idéztük fejünkre, bánatunk tökéletlen. Ha ellenben azért irtózunk az elkövetett bűntől, mert szeretjük az etikai értéket, bánatunk tökéletes. Természetesen nem a saját erényeinkben, szubjektív értékeinkben való tetszelgést gondoljuk, hanem ezek önátadó áldozatmozzanatát: az etikai érték tiszteletét.

Mindamellett nem maga a tisztelet a moralitás legtökéletesebb indítéka — mint *Kant* vélte — hanem ép a tökéletes szeretet. Ugyanis azt mondhatnók, nagyobb *dicsőségére* válunk az etikai ősértéknek, ha elveszteni sem akarjuk, hanem vágyunk, törekszünk bírni, vele egyesülni, mint, ha csak az áldozatra van gondunk és a bírást szinte nem is méltányoljuk. Ennyiben nem is az egyoldalú önzetlenség, tisztelet, hanem ennek korrelatív egysége az etikai értékben lelt boldogsággal: a szeretet, a legmagasabbrendű a világon, mert a legfőbb jóhoz közelebb emel, vele inkább egyesít, mint azt az egyoldalú tisztelet tehetné. A valóságban nincs is egyoldalú tisztelet, mert ez mindig korrelatív az erővel, az áldozat korrelatív a bírással.

NEGYESEDIK RÉSZ.

TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS.

20. Platon és Aristoteles.

Hogy a filozófia történetében a szeretetnek a szubjektív jószág középponti tényezőjeként való felismerése bekövetkeztetett, az a keresztény erkölcsi tanítások hatása. A szeretet mivolta iránt ép ezért a legtöbb fogékonyságot és figyelmet a középkori filozófia tanusította. Az ókori bölcselek azonban szellemük naivabb, ösibb, intuitívebb természetű és tárgyilagossága folytán, szintén sok mély adatot láttak meg a szeretet jelentőségéből és határozmányai-ból. Az ókori gondolkodás egyben-másban a kereszténység előfutára, filozófiatörténetileg minden esetre előkészítője. — Leginkább az újkori bölcselet hanyagolta el ezt a kutatási területet. Az újkor filozófiája *Kant*-ig, elmulasztotta a szeretet lényegének tüzetes leírását. Bár gyakran emlegette a szeretetet, de felületesen tekintette, legfeljebb annyit tett, hogy a szimpátiával foglalkozott. *Kant*-tól kezdve már a „szeretet” szót is vonakodtak az etikai terminusok közé sorolni. Csak a legújabb kutatások — ép az utóbbi évtizedek szellemtörténetileg is igen jelentősnek mutakozó, növekvő és terjedő keresztény vallásosságával kapcsolatban — kezdtek ismét mélyebben érdeklődni tárgyunk iránt.

Könyvünkben a történeti áttekintés csak kiegészítő helyet foglal el. Szempontja az a cél, hogy tárgykörünkben a filozófia legértettebb eredményeit, melyeket felhasználni és továbbépíteni iparkodtunk, nagy vonásokban ismertesse. Az ókori filozófia klasszikus és kikristályoso-

dott szintézise *Platon* és *Aristoteles* bölcselete. A középkori filozófiában a megfelelő helyet *Szent Ágoston* és *Aquinoi Szt. Tamás* foglalja el.

A keletázsiai és az ókori-keleti vallások és bölcselet sok mély és költői adatot tartalmaznak a szeretetről, de a nyugati-keresztény kultúra anyagához újat, mai ismereteink szerint, alig tudnak tenni.

[A görög bölcselet, minden intuitív képessége mellett is, csak igen hiányosan látta a szeretet mivoltát, határozmányait és etikai jelentőségét. Meglátszik rajta, hogy pogány: nélkülözi a kereszténység tágult etikai belátását. Ép legmélyebb pontjain bizonytalan és inkább csak homályosan sejt, mint tud.] De másfelől ez utóbbi körülmény adja a görög kultúra ragyogó, ifjúi üdeségét és termékenyítő hatását a későbbi századokra.

A görög erények az önszeretet, önállítás erényei, céljuk az erő. A szívek összekapcsolását, a gondozó, odaadó, önmagunkon túláradó szeretetet nem sorozták az erények közé. A plasztikus, szilárd lelkiséget, a benső határozottságot és formát nem a lekötő egyesülésért, hanem a független, elkülönült individualitás érdekében becsülték. A bölcsesség önmeghatározás az esztelenséggel, a bátorság önállítás az ellenféllel, a mértékletesség a szenvedéllyel szemben. Az igazságosság elhatárolja az egyén jogait: tartalmától, a szeretettől elszakítva, puszta forma, mely nem egyesülést és odaadást, csak egymás-mellettséget jelent.

Részben keleti hatásnak tulajdonítható, hogy *Parmenides* és *Empedokles* a szeretetben világmozgató és megváltó metafizikai princípiumot láttak. Amennyire fragmentumaikból következtethető, a szeretetnek három fajtáját ismerték: a misztikusát, a *φιλία*-t és a szerelmet, keverve az ösztönös nemi vonzódással. Felismerték továbbá — mint *Joël*¹ kimutatja — az örök-nőiség praktikus primátusát, felemelő hatását és ezt mitológiai köntösbe burkoltan fejezték ki.

¹ K. Joël: *Geschichte der antiken Philosophie*, 1921. I. 452. l.

A mitológiai előadásmód azután *Platon* műveiben is szerepel.

Platon amaz, igen kevés filozófusok egyike, akik a szerelemmel is foglalkoztak. Nem tévesztette össze a szerelmet — mint *Schopenhauer* — a szexualitással, hanem felismerte róla, hogy bensőséges, lenyúl a személyiség ősrétégéig és ez okból rajta keresztül a végső metafizikai, etikai és misztikus előfeltevésekig juthatunk el. Sejtette, hogy a szeretetben — a szerelemben is — az esetleges: az egyéni találkozás, kedélymozgalom, érzéki vágy mögött misztikus, metafizikai és ideális háttér fátyolozódik el, de érinthető.

A *Symposion* és a *Phaidros* ép a szerelem témája kapcsán jutnak el az értékek szeretetének tárgyalásáig. Felismerik, hogy az érték bírásához a szeretet révén juthatunk. Észreveszik a szerelem esztétikai fogékonyságát és azt a körülményt, hogy a szerelem a tökéletes szeretetre emlékeztet, annak szimbóluma.

Azonban ép e két, mélyen járó dialógusban látszik meg az ókori gondolkodás sajátos hiányossága: *Platon* nem tartja fontosnak a *viszontszeretetet*, nem látszik észrevenni, hogy bírás, sőt igazi odaadás sem lehetséges, ha a szeretett lény a vonzalmat nem viszonzozza.

A platoni szeretet ezért nem is bírás, hanem bírni-törekvés, viszontszeretetet látszólag nem is kíván. *Eros* a Bőség és a Hiány szülötte, a vágy, amely még nem jó, de nem is rossz, hanem az átmenet, a javulás és törekvés. Még nem bírás, mert vágy. Az eros a fejlődésre, emelkedésre való vágy *Platon*nál, tehát a tökéletes szeretet keletkezése, az út az értékhez. Jelenti a halhatatlanságnak, „én”-ünk kiterjedésének vágyát is. *Eros* a szépre vágyakozik: legalacsonyabb formájában a szép *testekre*, majd, magasabb minőségében, a szép *lelkekre* és a szép *ismeretekre*. Végül megpillantja az önmagában-való szépséget és ekkor válik az élet érdemessé arra, hogy leéljük. Az a körülmény, hogy a szépség ismeretben és a lélek tulajdonságaiban is nyilvánulhat, valószínűvé teszi, hogy

Platon ősi fokon az esztétikai, logikai és etikai értéket transzcendens egységnek látta.

Eros a vágy az érték után, de nem annak bírása, ezért nem is odaadó szeretete, mert ép ez utóbbi jelenti a bírást. A pogányságnak a tökéletes szeretet nem jutott osztályrészül, de az utána való sóvárgás élt lelkében.]

Aristoteles a szeretetre vonatkozó ismeretek alap-elemeit legnagyobbbrészt már látta, de külön-külön: egymás korrelatív kapcsolatából kiszakítva és elszigetelten.

Az egyes erényeket már tárgyalja és azt is észreveszi,² hogy az erények állandó minőségei a léleknek, pszichológiai szempontból állandó készségek valamire (*habitus*). Az *eudaimonia* az élet célja, melyet az erények birtoka ad meg. Az *eudaimonia* nem földi-kellemes lelkiállapot, hanem lelki nagyság és béke, nem *hédonisztikus* jellegű, hanem az élet teljessége, mely tiszteletreméltó és a szenvedéssel is megfér.³

Aristoteles metafizikai gondolatai oly irányban haladnak, hogy csak pár logikai lépéssel kellett volna azokat folytatnia és felismerhette volna az *eudaimonia* objektív, metafizikai tárgyát, forrását és feltételét. Az élet célját az *eudaimoniában* jelölte meg. Ez a jó, melyre mindenek törekszenek. Ámde az *eudaimonia* a törekvés szubjektív oldala és célja csupán, melynek megfelel az az objektív cél, aminek az elérése *eudaimoniával* jár. Ezt az objektív célját minden létező törekvésének és sóvárgásának *Aristoteles* két irányban látta: egyik a megvalósulás (metafizikai tökéletesség), másik az „első mozgató”.

Minden létezésben két mozzanat rejlik: a lehetőség és a valóság. A létezés továbbá törekvés: célja, hogy megvalósítsa a benne rejlő összes lehetőségeket. A lehetőségek megvalósulása a tökéletesség, mely abban áll, hogy valamely dolog egészen azzá fejlődött ki, amivé természeténél fogva lennie kell. A törekvés célja tehát az a tökéletes állapot, amelyben minden lehetőség megvalósult,

² *Eth. Nic.* II. 4.

³ *Pauler Ákos: Aristoteles. 1922.*

amely tehát a létező természetének megfelel. A jó, amelyre mindenek törekcszenek, a tökéletesség.

A változás a lehetőségek megvalósulása. Változást csak valamely ok idézhet elő. Azonban az okok sora véges,⁴ mert különben mindegyik egy előző okra támaszkodnék és végeredményben egyik sem volna oka — tehát egyáltalában nem volna oka — a változásnak. E gondolatmenetet *Aristoteles* főleg a mozgásra alkalmazza. Kell lennie egy „első mozgató”-nak, mely már nem változik.⁵ Változást idéz elő, maga pedig változatlan. Ez oly módon lehetséges, hogy az „első mozgató” vágyat, szeretetet kelt maga iránt: úgy mozgat, mint az, akit szeretnek, azokat, akik szeretik.⁶ — Világos, hogy ha jó az, amire mindenek törekcszenek, akkor az „első mozgató” a jó!

Önként kínálkozik, de *Aristoteles*nél sehol sincs kimondva, az etikai egységre-hozatal, egyúttal a jóság három rangfokozata: szubjektív jó (eudaimonia), normatív jó (tökéletesség), ősi jó („első mozgató”). Ugyancsak megvan e gondolatmenetben, de szintén nem *expressis verbis*, a szeretet fogalmának és tárgyának egy meghatározása: a szeretet a tökéletességre való törekvés, helyesebben maga a tökéletesség és boldogság, tárgya az, ami a létezés természetének megfelel. Így a boldogság, az eudaimonia szeretet, melynek tárgya az (objektív és az ősi) jó.

De *Aristoteles* nem a létezők sóvárgását és bírásvágyát — az után, ami természetüknek megfelel, tökéletességüket adja — nevezi *más helyen* szeretetnek, hanem, mint már említettük, a jóakaratot: szeretni annyi, mint valakinek jót akarni. E képen meglehetősen tisztázatlan, homályban marad, a végiggondolásból származó egységet nélkülözi a szeretet fogalma; pedig külön-külön, töredékesen a két lényeges mozzanat: odaadás és bírás, felmerül, de hiányzik a korreláció. Egyik koncepció szerint a szeretet bírás, legalább is birtoklásvágy, sóvárgás, mely a lét

⁴ Phys. VII. 1.

⁵ De gener. II. 1.

⁶ Met. XII. 7.

legbensőbb mivoltában gyökerezik. E pusztá vágyhoz azonban szükséges volna az önzetlen, odaadó, tisztelő, áldozó mozzanat, hogy etikus, valóban szeretet legyen. Másutt a szeretet pusztá, önzetlen jóakarát, mely fogalmazás mit sem tud a birtoklásról.

E hiba *Aristoteles* szeretet-fogalmában az ókori gondolkodásnak ugyanaz a hiányossága, mely *Platon* hasonló tárgyú gondolkodását is jellemzi: *Aristoteles* sem tartja fontosnak a kölcsönösséget, a viszontszeretetet, nem veszi észre a korreláció konstitutív szükségességét bírás és odaadás között.

Ezt a hiányt legkevésbé akkor érezzük, mikor a *barátságról* ír,⁷ mert a barátságot ép a kölcsönös és kölcsönösen *tudott* jóakarátban látja. Műveinek ez a része is méltó filozófiai nagyságához és mintaképül szolgálhat mindenkinek, aki a szubjektív jóság valamely határozmányát: valamely erényt, a szeretetnek egy módját le akarja írni.

Azzal a meggyőződéssel, hogy az ember szociális lény és ez okból az erényesség bizonyos értelemben nem jelentheti az önmagának-elégséget, hanem pl. a barátságra is szüksége van, *Aristoteles* túlhaladta a pogány, önszerető, önelkülönítő erényt, sőt túlhaladta az időben csak utána következő epikureizmust és stoicizmust is, melyeknek eszménye szintén az önmagának-elégség.

Másfelől tisztában van azzal a körülménnyel, hogy a barátság nem terjedhet ki *sok* személyre és leírásának célja valószínűleg, a barátság fajainak megállapítása segítségével, annak a határnak a megrajzolása, ameddig a barátok köre terjedhet.⁸

A barátok egymásban valamit szeretnek, egymás javát kívánják és azon fáradoznak. Szerethetik egymásban a hasznot, az élvezetet, vagy a szubjektív jóságot. Az igazi, szilárd és tartós barátság csak az utóbbi, mert az emberben is csak a jellem az állandó és szilárd. De az erényesség ritka dolog és csak hosszú idő alatt ismerhető fel:

⁷ Eth. Nic. VIII. 1—2.

⁸ A. Goedeckemeyer: *Aristoteles*. 1922. Rösl, 167. l.

ritka tehát az igazi barátság is. A barátság mozzanatai, melyeken nyugszik, a bensőségen kívül az érdek és az egyenlőség is. Az utóbbi a két barátnál közös mozzanatokot jelenti. E ponton érdekesen nyilvánul meg *Aristoteles*nél ismét a pogány erénytan középponti motívuma: az önszeretet. A barát társában azt szereti, ami önmagához hasonlít és önmagát jobban szereti, mint barátját, hiszen önmagával teljesen egyenlő és közös, barátjával csak részben. A barátság bensőbb, erősebb azok között, akik egymást a közös mozzanatok alapján választották, mint a vérrokon-ságon alapuló. Az utóbbinak eredeti formája a szülői szeretet. Idesorozza *Aristoteles* a házastársak kölcsönös szeretetét is. A rokon viszony távoli voltával gyengesége egyenes arányban áll. Még gyengébb az a „barátság”, amelyet a közös tevékenységi kör, utazás, politika stb. hoz létre. A sorozat utolsó helyén az idegennel szemben való viszony, a pusztá emberi vonatkozás áll.

Az általános felebaráti szeretet még nem találhatott helyet *Aristoteles* etikájában. Hogy a *caritas* napja az emberiség szellemi horizonján felmerülhessen, előbb az önmagának-elégség pogány gondolatának kellett végkép le-tűnnie. Ez azonban csak az antik világ halálával vált valóra. Az alkony békéje, az enyésző ókor fáradt, méla-bús őszi napsugara volt mintegy *Marcus Aurelius* császár és stoikus bölcselete, valami sóvárgó sejtelmével a még transzcendens, új kultúra transzcendens tartalmának. *Marcus Aurelius* filozófiája és élete egyesítette magában mind-azt, amit a hanyatló ókori gondolkodás *Aristoteles* után, mint újat, felmutatni képes volt. Ez a bölcselet és élet azonban, bár tiszteletreméltó, de nem több néhány keresztény etikai mozzanat fáradt, gyenge, homályos és hiányos anticipációjánál.

Ami nagyot, mélyet egyfelől *Seneca*, *Epiktetos* és *Marcus Aurelius* gondolatvilága, másfelől *Plotinos* miszticizmusa tartalmaz, azt maradék nélkül felleljük újra a keresztény gondolat teljességében.

21. Szent Ágoston.

A keresztény etika idealizmus és realizmus egyensúlya, de nem megalkuvó módon, a kettő kölcsönös lecsökkentése árán, hanem a legnagyobb, misztikus idealizmus egysége a legnagyobbfokú gyakorlatiassággal. Ezt a tételt ép Szent Ágoston etikájának ismertetése igazolhatja.

Szent Ágoston etikája hármas alapra: metafizikaira, logikaira és pszichikaira épül. Három végső és alapvető értéket ismer, ezek a *létezés*, az *igazság* és a *szeretet*. Antik hatás alatt Szent Ágoston filozófiája a súlyt az etikára helyezte, közelebbről megjelölve, az élet céljának, a boldogságnak (*beatitudo*) problémájára, melynek megoldása szerinte a filozófia voltaképeni feladata és indítéka.⁹ Mi a boldogság? Erre a kérdésre a pogány bölcselek írásaiban nem kapott megnyugtató feleletet, de reábukkan a megoldásra a keresztény gondolat világosságánál. Boldog először is csak az az ember lehet, aki bírja azt, amit *szeret*.¹⁰ A boldogságot továbbá az *igazság* bírása nélkül sem érhetjük el.¹¹ Végül a boldogságnak metafizikai alapja is van: a *létezés* teljessége. A szeretet, igazság és létezés a boldogság feltételei. Mivel Szent Ágoston ugyancsak az ókori filozófia hatása alatt a boldogság és a *legfőbb jó* fogalmait összekapcsolja, utóbbiban a boldogság feltételeinek összességét látja, e feltételek kinyomozása egyúttal a legfőbb jónak (az ősi, végső és legmagasabb értéknek) megtalálását is jelenti. Végeredményben Isten a legfőbb jóság, mert ősi lét, igazság és szeretet. Isten bírása a boldogság.

A végső, általános értékelv először is a létezés. Lét és jóság, Szent Ágoston szerint, úgy lényegükben, mint fokzataikban azonosak. „Amíg Isten a legmagasabb lény, vagyis a legfőbb és változatlan létezést bírja, addig a semmiből teremtetett dolgoknak létet adott, de nem a saját,

⁹ De Civ. Dei 19, 1, 3.

¹⁰ De beata vita 7—10.

¹¹ C. Acad. 1, 5. — Conf. 10, 23.

legmagasabb létét, hanem az egyiknek több, a másiknak kevesebb létet és így a lényeket létfokozatok szerint rendezte.¹² A lét teljessége az érték teljességét is jelenti. Isten abszolút léte egyúttal abszolút jóság is.

A teremtetten lény, az ember azonban az ősi, abszolút jóságot nem találhatja meg önmagában, a saját „én”-je állításában, csak Istenben, az Istennek való önátadás által. A teremtetten létező ugyanis változó: mivel Isten a semmiből hozta létre, hajlamos az elmúlásra, fogyásra, a semmi felé hanyatlásra. Csak Isten örökváltozatlanságában található szilárd tartást, állandóságot. A legfőbb jó tehát a teremtetten létező számára nem ő maga, hanem az ősi létező Isten. Istent és nem magunkat kell keresnünk, de ha Istent elérjük, nem csupán jók, hanem boldogok is leszünk.

Minden lény létének mérve szerint jó. Isten, a legfőbb jó, jobb, mint a teremtmény, maga a jóság. Az a felismerés, hogy az erkölcsi jó a létezéssel azonos, tudvalevőleg szubjektív szempontból is igen jelentős gondolat Szent Ágostonnál, mert az erkölcsi rossz problémájának keresztényszellemű megoldásához és ezáltal a manicheizmussal való végleges szakításhoz, leszámoláshoz segítette őt. A manicheus elgondolás, mely szerint a rossz a jóval szemben önálló, pozitív princípium és Isten teremtménye aktusától függetlenül *létezik*, összeegyeztethetetlen a keresztény világnézettel és az etikai érték természetével. A keresztény világnézet szerint ugyanis semmi sem létezhetik, amit nem Isten teremtetten. Az etikai érték természete pedig radikálisan, abszolút módon idegen az erkölcsi rossztól, evvel semminemű közös alapot, vagy rokonságot nem tűr meg. Ilyen rokonság, közösség volna azonban jó és rossz között, ha a manicheizmus álláspontjáról tekintenők, az a körülmény, hogy mind a kettő pozitív módon létezik. Viszont azonban, ha a manicheista felfogást tagadjuk, felelnünk kell arra a kérdésre: honnan a rossz a világban, ha sem Isten nem teremtetten, sem Isten akaratától

¹² De Civ. Dei 12, 2.

függetlenül nem keletkezhetett? Isten teremtett ugyanis mindent, de Isten csak jót teremthet.

Erre a problémára Szent Ágoston azzal a gondolattal felel, hogy a jó maga a létezés. Ebben az esetben a rossz csak negatívum lehet, a létezésnek, a jónak bizonyos hiányossága. A gonoszság merőben romboló létellenes tünete, a rossz *privatio boni*. Nem mindenfajta hiányosság, tökéletlenség *privatio*, csakis a szabad akarattal tanúsított létellenes (és egyúttal önromboló) magatartás. Az erkölcsi rossz oka tehát nem Isten, hanem az akarat szabadsága.¹³

A létezés egymagában nem elég az erkölcsi jó meghatározásához. Isten, a legfőbb jó, nemcsak ősi lét, hanem ősi igazság is. Isten ideái, vagyis az örökváltozatlan igazságok a dolgok ösképei, bizonyos világrend és világterv, melyhez alkalmazkodva lehetséges és kell a létezést szolgálunk.¹⁴ A jó e szempontból rend, igazság, mint örök erkölcsi törvény, mely a létező jó értékeinek és céljainak rangsorát megállapítja. Amíg az isteni világrend a leg-egyetemesebb normákat, mai terminológiával: az ideális „kell”-t jelenti, addig az isteni világterv a történelmi lét órájának követelményeit, az aktuális „kell”-t, a *hic et nunc* jót tartalmazza.¹⁵

Kétségtelen, hogy Szent Ágoston szerint nemcsak a létezés, hanem az igazság is végső, egyetemes erkölcsi önérték. Az igazságot nemcsak azért kell keresnünk, hogy megismerjük, hanem azért is, hogy szeressük. Az igazság egyszerre *λόγος* és *ἔθος*.¹⁶ Minden bűn egyfajta hazugság.¹⁷ Szent Ágoston nem mondja kifejezetten, de gondolatai mélyén ott lappang az a meggyőződés, hogy létezés és igazság korrelát, egymásnak kölcsönösen feltételei. Az igazság, rend előfeltétele a létezésnek. Logikai képtelenség nem is létezhetik. Ami tartósan vét a rend és következetesség ellen, az pusztul. Viszont a létezés is fel-

¹³ *De lib. arb.* 3, 42.

¹⁴ *De Civ. Dei* 14, 4.

¹⁵ *Conf.* 3, 7.

¹⁶ *U. o.* 3, 6.

¹⁷ *De Civ. Dei* 14, 4.

tétele a rendnek. Hogy a rend fennállhasson, kell a lét: a semminek nem lehet rendje. A semmire nem érvényesek, a semmiben nem állanak fenn a logikai alapelvek sem.

Létezésnek és igazságnak összekapcsolása által Szent Ágoston az erkölcsi jóról oly koncepciót alkotott, mely az idealisztikus és abszolutisztikus jelleget a valóság, a lét gazdag, telített, konkrét változatosságával egyesíti. Ez a körülmény is egyik forrása az étellel, a cselekvések világaival szemben való erkölcsi hatékonyságának. Ha az igazságot magát a létől, mindennemű ontológiai mozzanattól elvonatkoztatva gondoljuk a moralitás alapjának, etikai formalizmushoz jutunk, mely a tényleges erkölcsi világ szempontjából üres, tartalmatlan, szegényes. A merő realizmus viszont, mely csak a létet veszi az erkölcsiség alapjául, lehet gazdag, életteljes, de szükségkép relativizmushoz vezet. Szent Ágoston etikája két egymást kiegészítő egyoldalúságnak oly szintézise, melyben mind a kettő *egészen* érvényesül, de a kellő helyen. Etikája eszményi és gyakorlati, abszolút és eleven egyszerre.

Az erkölcsi törvény a létezés rendje, léttörvény. A létezés szolgálatát, előmozdítását jelenti és követeli. Az erkölcsi norma megsértése, ha jó célból történik is, nem szolgálhatja igazán a létezést. Egyik szempontból talán előmozdít, más szempontból azonban ugyanakkor fogyatkozás éri a világot, az igazságosság csorbát szenved. Mivel minden, ami létezik, jó, az eszes lélek akkor cselekszik helyesen, ha a létezők rangsorát betartja, vagyis választásaiban, célkitűzéseiben a magasabb értéket az alacsonyabbal szemben előnyben részesíti, végeredményben pedig mindent a legmagasabb értékre, Istenre vonatkoztat.¹⁸

Az érték magasabb foka a lét magasabb fokával azonos. Az értékmagasság (rangfelsőség, egyúttal létfokozat) kritériumai: 1. az állandó értékesebb, mint a változó; 2. a szellemi valóság magasabbfokú lét a nem-szellemivel szemben. Minden etikai rendszerben szükségszerűleg felvetődik az a probléma: mi az ember helye a mindenség-

¹⁸ Epist. 140, 34.

ben? Szent Ágoston az ember fogalmát biológiafelettinek, a szellem, a személyek világába tartozónak írja körül. Az emberek és angyalok személyei, szellemei tevékenységükben ugyan alá vannak vetve az időnek, változásnak, maga a személy azonban bizonyos fokig az idő felett áll. Nem az időben, csak az időbe él és cselekszik.¹⁹ 3. A magasabb érték korlátlanul bírható és élvezhető a nélkül, hogy fogyna, vagy részekre kellene darabolnunk. Az igazság pl. oly kenyér, mely a szellemet táplálja, a nélkül, hogy maga elfogyasztódnék.²⁰ Az alsóbbrendű, anyagi javak oszthatók és elfogyaszthatók, ezért alkalmasak arra, hogy az emberek között érdeköszeütközéseket idézzen elő birtoklásuk. Inkább elválasztják egymástól, mint egyesítik az embereket. A legfőbb jónak, Istennek szeretete ellenben egyesít, összekapcsol. Isten az egyetlen jó, mely akkor is, ha mindnyájan törekszünk rá, nem lesz szűkös.²¹

A személy, a szellem, mint teremtmény, objektíve mindig jó. Szubjektíve azonban csak akkor, ha a jót magáért a jóért, feltétlenül akarja, intencionálja, vele azonosítja magát, vagyis *szereti*. A jót továbbá helyesen kell szeretnünk, vagyis rangfelsősége szerint. A szellemit inkább, mint az érzékit, Istent inkább, mint a világot. Végeredményben Istent önmagában, a világot pedig Istenben, Isten szerint, Istennek alávetve kell szeretnünk. Az erény nem más, mint Istennek legnagyobb fokú szeretete. Szent Ágoston a centrális erény, a szubjektív jóság tengelye gyanánt a szeretetet, Isten szeretetét ismeri fel és e felismerése mellett minden további vizsgálódása közben kitart.²²

A moralitás lényegét az akarat irányában, a szándék minőségében jelöli meg.²³ A külső tett legalitása, a fari-zeusok álszentsége még nem moralitás, a jóakarat viszont értékes, külső sikertelenség esetén is. A szeretet valamely

¹⁹ De Civ. Dei 12, 15, 2.

²⁰ Conf. 7, 16.

²¹ Solil. 1, 20.

²² De mor. eccl. 24.

²³ De lib. arb. 2, 48.

dolognak önmagáért való akarása. A helyes szeretet Isten szeretete, *caritas*. Szent Ágoston élete korábbi éveiben a *caritas* ellentétét a bűnös, világias szeretetben (*cupiditas*) látta. Utóbbi érzéki, előbbi szellemi természetű. A *cupiditas* azért akarja tárgyát, hogy elfogyassza, megsemmisítse, a *caritas* barátság, jóakarat, mely adni törekszik, tárgyának létét és tökéletesedését akarja. Későbbi éveiben Szent Ágoston a *caritas* igazi, „tökéletes” ellentétét a gőgben látja és ezzel a meggondolással megszabadítja etikáját a neoplatonizmusnak utolsó maradványától, az érzéki és szellemi közötti merev ellentét koncepciójától.

Szent Ágoston a szeretet fogalmát igen egyetemesen, tágan értelmezi. Pszichikai szempontból a lélek alapgerjedelmének, általános indítékának, egyik alapvető képességének tartja. A vágy, tetszés, törekvés, akarás, végcéljuk szempontjából, mind szeretet. „A szeretet, mely tárgyát bírni törekszik, vágy; a szeretet, mely birtokol és gyönyörködik, öröm; az ellentétéstől menekülő szeretet félelem, a megtörtént bajt érző szomorúság.”²⁴ Így a szeretet az egész akarat és érzelmi élet alapja: hiánya, vagy perverziója nemcsak erkölcsi, hanem ontológiai fogyatékoság is.

J. Mausbach kiváló művében²⁵ figyelmeztet, hogy Szent Ágostonnál a *caritas* tágabb jelentésű, mint a későbbi teológiában, mert a *reményben* tartalmazott vágyat is jelenti az üdvösség után. Így azonban hiányzik a kellő különbségtevés Istennek önzetlen, minden boldogságreménytől független szeretete és Istennek tökéletlen, a bírásból remélt boldogságért való szeretete között. Ez a bizonytalanság azonban enyhül, ha meggondoljuk, hogy Szent Ágoston az igazi boldogságra való törekvést kötelességnek, az élet rendeltetésének tekinti. A *caritas* szerinte Istent magáért Istenért és Istentől reméli, egyedül Isten elég neki, de Isten nélkül nem elégíti ki semmi.

Szent Ágoston munkássága antik bölcseség és keresztény tan *keresztény* szintézise. Az *ifjú* kereszténység filo-

²⁴ De Civ. Dei 14, 7.

²⁵ Mausbach: Ethik des hl. Augustinus, 1909. I.

zófiájának összefoglalója. Bölcséletének intuitív, némileg bizonytalan, sejtő jellege, mely a szó szűkebb értelmében nem alkot rendszert, *Platon*hoz teszi hasonlóvá. A jóság ideája, mely mozgatja a világot, Szent Ágostonnál már vizsontszerető személy, Isten, maga a szeretet.

22. Aquinoi Szent Tamás.

Szent Ágoston összefoglalta és lezárta az ókeresztény gondolatvilágot, melyben a súlypontot — az antik gondolat recepcióján és a hittételekkel való egyeztetésén kívül — ép antik hatás folytán az etikai problémák alkották.

E feladatok megoldása után a szűkebb értelemben középkori: a skolasztikus filozófia következhetett, melynek célja a hit és tudomány ismeretanyagának rendszeres, egységes egésze volt. A középkori bölcsélet célja a *Summa*, mint egyetemes és zárt ismeretszintézis. Ezt a hatalmas egyesítést nem etikai, hanem reális, metafizikai alapon lehetett csak elérni. A középkori realizmusnak azonban az etikára is megvolt az az előnyös hatása — amit az újkor *Kant*-i, egysíkban mozgó kötelesség-morálja nélkülöz —, hogy a moralitást annak teljes gazdagságában, értékeinek sokféle síkján méltányolta: mint *ordo*-t és mint *virtus*-t, az egyes erények karakterológiáját, a társadalmi hivatások és állások etikáját, az erkölcsiség összefüggését a joggal, a világi élettel, az aszkétikus-misztikus céllal stb.

A keresztény tudás legtökéletesebb szintézise, a középkori világnézet leghűbb és legteljesebb kifejezője *Aquinoi Szent Tamás* bölcsellete, melyben olyfokú egyetemesség és zártság nyilvánul, amilyen után a nézetekre és véleményekre szétdarabolt, modern individualizmus csak mélységes sóvárgást érezhet.

Szent Tamás etikájának középponti tengelye szintén a szeretet, de immár annak reális, metafizikai megalapozása és kifejtése. A *Summa theologica* tárgyalja a szere-

tet általános lényegét, azután fajait és ezek között különösen a *szellemi szeretetet*.

A metafizikai kiindulópont *Aristoteles* bölcselete. Minden létező törekszik megvalósítani azt, ami természetéből (*Aristoteles*nél φύσις, vagy ἔϊδος) még csak a lehetőség állapotában van. Annál inkább létezik, annál tökéletesebb, minél inkább megvalósult potenciális természete, mivolta. Ami mármost a létező mivoltának *megfelel*, azt fenntartja és kibontakoztatja, az az illető létező számára a jó és a kíváncs. ²⁶ Minden létező törekszik az után, ami számára jó, vagyis létét és tökéletességét előmozdítja.

E törekvés végső alapja az a megfelelés, rokonság, amely a létező és törekvésének tárgya között természetükben fennáll. Ezt a természeti megegyezést, vonzódást, kiegyensúlyezésre való törekvést, benső rokonságot, nevezi *Szent Tamás* szeretetnek. A szeretet általános lényege a tevékenység forrása, a szeretet indítja meg a létező törekvését tárgyának elérésére, a szeretet mozgatja a világot. ²⁷ A szeretet a vágyó- és törekvőképességhez tartozik, mert törekvés és szeretet egyaránt valami jóra irányul. A szeretet ép a vágyóképességnek ráirányulása egy jóra, alkalmazkodása, tetszése, megegyezése az illető jó irányában. Ez okból a szeretet *lekötő* és *egyesítő* jellegű, mert tárgya az, ami a szerető lény természetéhez tartozik, azzal egy. ²⁸

A szeretet fajtái: a természeti, az érzéki és a szellemi szeretet.

Tágabb értelemben minden lényben — élettelenben, élőben, szellemben egyaránt — megvan a képesség és a hajlam a megfelelő jóra való törekvéshez. Szűkebb értelemben azonban *Szent Tamás* csak az anyagi és szervetlen dolgokban megnyilvánuló törekvést, mely a megfelelő jóra irányul, nevezi *természeti szeretetnek* (*amor naturalis*). Ez a természeti szeretet minden anyagban megvan,

²⁶ S. theol. I, q. 5, a. I. c.

²⁷ S. theol. I, q. 60, a. I. c.

²⁸ U. o. I, 2, q. 28, a. 2—3.

sőt lényegéhez tartozik. Mindenre kiterjed, annyiban, amennyiben valamely létező mivoltának az illető dolog megfelel, az isteni világterv szerint.

Az érzéki szeretet a pusztán természetivel szemben többletet tartalmaz, amennyiben magába foglalja a megfelelő jóhoz való hozzárendeződést, de ezenfelül az érzéki ösztönt és vágyat, a megfelelő jó érzéki tudását; az állatoknál fordul elő, mint *csak* érzéki lényeknél. Az *ember Szent Tamás* felfogásában valódi *mikrokozmosz*. Pusztán anyagi, érzéki és ezeken felül eszes lény is. Szeretete szellemi szeretet: az *akarat szabad* elhatározásából folyó törekvés, de ezen kívül, mint érzéki lényé: érzéki és, mint pusztá létezőé: természeti szeretet is. A jó, melyet a szeretet el akar érni, az érzéki és a szellemi szeretetnél tudatos kell, hogy legyen, az előbbinél érzéki-konkrét, az utóbbinál az észbelítés egyetemes módján. Sőt a csak természeti szeretet is belátást tételez fel, nem ugyan az élettelen dolgok részéről, hanem azok teremőjének belátását. Ugyanez a tétel érvényes az érzéki szeretetre is. Anyagot és állatot a teremő bölcsesége *kivülről* befelé ható módon kormányoz a nekik megfelelő *jóra*. Az eszes lénynek ezt a saját szabad elhatározásából, belülről kifelé kell tennie. Az érzéki és a szellemi szeretet azonban, mivel véges lények hiányos belátásán nyugszik, tévedhet, csalódhat. Azonban ebben az esetben is a *látzólagos* jóra irányul. Ugyancsak megtörténhetik, hogy valami rosszat, nem-jót szeretünk, valamely jó elérésének reményében. Itt is végeredményben a jót szeretjük, melyre vonatkoztatva, bizonyos tekintetben a nem-jó is jó.

Az érzéki szeretettel (*amor*) szemben, *Szent Tamás* a szellemi *dilectio*-nak nevezi, gyakran *benevolentia*-nak. A *caritas* oly *dilectio*, melynek tárgya igen tiszteletreméltó és nagyra értékelt. A *caritas* főleg a természetfeletti szeretet Isten iránt.

A *dilectio*, tárgya szerint, kétféle: az önálló létező szeretete, mint *barátság* (*amor amicitiae*) és a más dologban (nem önmagában) inhaereáló jó szeretete (*amor con-*

cupiscentiae).²⁹ Ha valamit úgy szeretünk, hogy *neki* akarunk jót, akkor ez barátság, ha ellenben *más* számára akarjuk, mint birtokot, úgy óhajtó, vágyó szeretet. A baráti szeretet önállóan létező, eszes lényekre: személyekre irányul, a vágyó, óhajtó szeretet ellenben tárgyakra. A baráti szeretet az igazi szeretet. Az óhajtó szeretet csak bizonyos tekintetben az, mert tárgyát nem önmagáért, hanem más dologért akarja. A barátság szeretete — melyet *Aristoteles* meghatározásával fejeztünk ki: szeretni annyi, mint valakinek jót akarni — az igazi szellemi szeretet. Alánya az akarat, de részt vesz benne az ész is, tehát az *egész* személy szeret.

A barátság szeretete elsősorban Istenre és az emberekre irányulhat. Isten a legfőbb jó, mind önmagában, mind az emberek számára. Isten lényegéből következik, hogy egészen és minden erőnkől szeretnünk kell.

Az emberszeretet tárgya szerint kétféle: önszeretet és felebaráti szeretet.

Az önszeretet gyökere a tökéletességre való törekvés, melyet a természet követel és tesz köteleosséggé. Mindazokra a javakra irányul, melyek az emberi természethez tartoznak és azt megilletik. A valódi önszeretet nem az érzékiség, hanem a szellem uralmát kívánja, mert ez az állapot felel meg az ember mivoltának.

A *felebaráti* szeretet alapja az a körülmény, hogy minden ember általános lényege közös a többiekével, továbbá, hogy minden ember ősoka és végcélja az Isten, akinek kezenyomát mivoltuk magán viseli. Amit Isten teremt, az jó, így a felebarát egész személye is, tehát igényt támaszt szeretetünkre, mely őt megilleti.³⁰ A közös általános lényeg a *természetes* emberszeretet alapja, mert minden embert összetartozóvá és az általános emberi jelleg tekintetében eggyé tesz. A természetfeletti boldogság: üdvösség Istenben, mint közös végcél, a *termé-*

²⁹ S. theol. I. 2, q. 26. a. 4 ad 1.

³⁰ U. o. II, 2. q. 34. a. 3.

szetteletti emberszeretetet alapja. Az utóbbi szeretethez az akaraton kívül *kegyelem* szükséges.

A természetes emberszeretet köre minden embert magában foglal, de nem minden embert egyforma módon és nem minden ember számára ugyanazokat az egyes javakat kell szeretnünk. A szeretet *rendet* kíván és rendezésének elve a *természetes közelállás*, melynek mértéke szerint kell több, vagy kevesebb szeretetet fordítanunk az egyes emberekre. Ugyanez a megállapítás érvényes a természetfeletti szeretetre is.³¹

A felebaráti szeretet legmagasabb formája a barátság (a szó szűkebb értelmében), melyet *Szent Tamás Arisztoteles* nyomán két személy kölcsönös és kölcsönösen tudott szeretetében lát. A barátság tökéletes, ha a barátot önmagáért, tökéletlen, ha a barát javait a magunk számára akarjuk és szeretjük.³² E ponton a barátság az óhajtó, vágyó szeretetbe (*amor concupiscentiae*) megy át. A barátság szeretetében a barát javát, mint az *övét* akarjuk; az óhajtó, kívánó szeretettel a tárgyat, mint a *mienket* kívánjuk.

Mind a kétféle szellemi szeretet *egyesülést* jelent, de nem a metafizikai lények valóságos egy dologgá válását, hanem annak affektív „hasonmását”.

A szeretet, mint jóakarat, nyilvánulhat érzületben és tettben, mint a szeretet benső és külső működése, mint *benevolentia* és *beneficentia*. Az érzületben a szeretet *tettség* és a tárgy *megismerése* alapján keletkezik, mint *vágy* és törekvés a tárgy bírása után, majd nyugvás és öröm annak birtokában. Amit *M. Scheler*, mint feltűnő újdonságot, csak hosszabb idő alatt tudott elfogadhatóvá tenni a modern etika formalisztikus ismeretelméletével szemben: t. i. hogy szeretet-gyűlölet, rokonszenv-ellenszenv, tetszés-visszatetszés stb. *értékmegragadó* érzelmi indexek, melyek megmutatják az értéktartalmat, megérik az értékmínőséget és így nyomukban következhetik az érték

³¹ S. theol. a. 6 c.

³² U. o. I, q. 20, a. 2.

intuitív szemlélete, azt *Szent Tamás*nál világosan olvashatjuk. *Szent Tamás* szerint ugyanis a *tetszés* folytán megismerjük a jót a szeretett személyben, mint szeretetünk indokát. A *complacentia*, vagy *delectatio* közvetlenül megmutatja, megismerteti a szeretet mozgató okát, a jót.³³

A szerető érzület következménye a szerető tevékenység, cselekvés. *Isten* szeretete a teremtettt létezők iránt egyúttal azoknak és a bennük hordozott összes jónak a megvalósító, létrehozó oka. Ha azonban a teremtmény, az ember szeret, ennek nem mindig okozata, hatása, ellenben *motivuma* a jó, melynek nem teremtésére, hanem megővésére és fokozására irányul.³⁴

E metafizikailag szélesen és mélyen megalapozott szeretetfogalom az a centrális erény, mely *Szent Tamás* erénytanának tengelye. Kritikai szempontból már foglalkoztunk vele. Történeti kiegészítéskép röviden jelezzük, mimódon lesz a szeretet *Szent Tamás*nál az erények metafizikai teleológiájává, mely a pszichét hozzárendezi és felemeli *Isten*hez.

Szent Tamás keresztény szellemben végiggondolta *Aristoteles* filozófiáját. Kiindulópontja az ember mivoltában rejlő, természetes törekvés és teleológikus tendencia az önkifejtésre, öntökéletesítésre. A fejlődés erkölcsi jellegű, a boldogság (mint a lényeg érvényesülése, aktualizálódása) a moralításban rejlik. *Aristoteles* gondolata azonban keresztény mélységet és távlatot nyer. Az erkölcsi cselekvés főcélja a *visio beata*, *Isten* szemlélő bírása, mint örök üdv. A tökéletesség pedig az eszes és szabad akaratnak *Isten* akaratával való megegyezése.

A fejlődés, a psziché lényegének kibontakozása, nem áll meg a földi életforma és a földi természet határán, hanem az erényesség által tovább emelkedünk, magasabb életformába születünk és nővünk bele. A föld számára meghalunk, de földi természetünk a kegyelem folytán természetfeletti szférába kerül, átformálódik. A fejlődés gon-

³³ U. o. II, 2, q. 26, a. 1, c.

³⁴ U. o. I, q. 20, a. 2, c.

dolata Szent Tamás erénytanát az emberi cselekvés leg-differenciáltabb változatosságának óriási, egységes, rész lendületű kibontakozási rendszerévé teszi, mely szerves felfelé-növekedés. Az ember erkölcsi hivatását Szent Tamásnál nem a misztikus „én” hernyójához lehet hasonlítani, melyet széttagos, szétmorzsol a szenvedés, önmegalázás és önmegtagadás. Szent Tamásnál a lélek etikai rendeltetését nem organikus pusztulás, hanem organikus *lényátalakulás* szimbolizálhatja: az a hernyó, mely megszűnik, mint a báb készítője, de nem pusztul el, hanem szárnyaló pillangó gyanánt merőben új életre kel.

A kibontakozási rendszer fokai:³⁵ 1. az akaratí aktusok rendje, mely a cselekvések erkölcsi jellegét és értelmét jelenti, 2. az affektusok, vágyak, ösztönök rendje, 3. a habitusoknak, mint lelki tulajdonságoknak rendje.

A habitus a hajlamnak gyakorlás által minőséggé, a lélek értékes magatartásává való kialakítása, mely növelhető, vagy csökkenthető. Az erény *qualitas bona*, mely által helyesen élünk és amely végül — a természetfeletti kegyelem segítségével — önmaga fölé, még az erénynél is magasabb létállapotba emel. Különösen klasszikus és tökéletes Szent Tamásnál néhány tisztelő és néhány szerető erény leírása, így egyfelől az *alázaté*, másfelől az *ember-szereteté*.

A moralitást és erényességet Szent Tamás végelemzésben egységesnek: Isten iránt való szeretetnek látja, bármilyen változatos módokon, formákban nyilatkozzék is meg.

Az emberi természet *java*, mely mivoltának megfelel, azt kibontakoztatja, Isten. Isten szeretete tehát a lélek rokonságán, vonzódásán, kiegészülésre való törekvésén alapul. A lélek a szeretetben Isten felé irányul, utána vágyódik, hozzá alkalmazkodik. A szeretet leköt, hasonlóvá tesz, egyesít Istennel és ebben áll a pszichének mind hivatása, mind boldogsága.

Goethe mély gondolata, mely szerint minden lény

³⁵ S. theol. I, q. 20, a. 2, c.

akkor éri el természetének tökéletességét, ha természetét *túlhaladja*, domborodik ki már *Szent Tamás* etikájában is. A tökéletesség *extázis*: a lélek önmagából-kilépése, mert szeretet.

23. Az újkor.

Ha a kereszténység lényegét röviden akarjuk szavakba foglalni, azt kell mondanunk, nem más, mint a transzcendensnek, misztikusnak és ideálisnak beoltása, meggyökereztetése a földi világban, a természetes-emberiben. A kereszténység az ember felemelése az emberfelettihez, Isten térfoglalása az emberben. Ebből a meghatározásból következik, hogy végelemzésben kereszténytelen, keresztény-ellenes nemcsak a természetfelettinak, abszolútnak, ideálisnak a tagadása, hanem a földöntúlinak és földinek, az örökváltozatlannak és változónak bizonyosfajta elszakítása, elszigetelése is egymástól. A *panteizmus*, végtelen-változatlan és véges-változónak ez az összezavarása kereszténytelen, mert az örökváltozatlant az időbeli-változóval egylényegűnek mondani, a kettő monizmusát állítani az örökváltozatlan sajátos mivoltának *tagadását* jelenti. A kereszténység abszolút és véges *dualizmusa*. De ez a dualizmus fennáll akkor is, ha az abszolútum a változó, teremtett világot *szeretettel* áthatja, magához emeli. A szeretet: Isten és világ kölcsönös birtokviszonya, kizárja a panteizmust, mert birtokolni csak az tud, akinek a lényege megmarad és nem olvad fel metafizikai értelemben is az idegen lényegében. A szeretet metafizikai feltetele nem a monizmus, hanem a dualizmus.

Az újkori szellem és filozófia határozottan kereszténytelen, keresztény-ellenes. Ezt az irányt három sajátosság bizonyítja: 1. az újkori panteizmus és monizmus, mely Spinozától a német szubjektív idealizmusig és a „természettudományos” monizmusig a legjelentősebb áramlatok és gondolkodók körében állandóan élt, 2. etikai abszolutizmusnak és a moralitás pszichológiai vizsgálatának az a szétválása, mely az ókorban és a középkorban

ismeretlen volt és amely az erkölcs pszichikai területét illetőleg merő naturalisztikus és relativisztikus álláspontot tett csak lehetővé, 3. a szeretet fogalmának az az elsekélyesedése és végül, *Kant*-nál, kizárása az etikai indítékok köréből, mely voltaképp természetes következménye az ideális-abszolút és az emberi bensőséges kapcsolatai szétszakításának.

Az etika újkori története az idealisztikus abszolutizmusnak (mely minden pszichikaitól elszakadt) és a pszichologizmusnak (mely relativizmus, vagyis minden ideális-abszolúttól elszakadt) küzdelme, harca, a két irány egysége, szintézise helyett, mely a középkorban megvolt és amelyet a moralitás bensősége — mely érték és psziché egymásban-létele, korrelációját jelenti — megkövetel. A XVII. században, az újkori etikai vizsgálódás első virágkorában, az angol moralisták közül egy *Cudworth*, *Clarke* stb. idealisztikus abszolutisták: szerintük az etikai érték örök, változatlan, biztos érvényű és objektivitásában minden pszichikaitól mentes. Viszont *Shaftesbury*, *Hutcheson*, *Hume* stb. az etikai értéket az emberi hajlamoktól, érzelmektől teszik függővé.

E szakadás következménye az idealisztikus abszolutizmusra ennek elszegényedése, egysíké kezdetlegessége, a pszichologizmusra pedig a naturalizmus és relativizmus volt. Megjegyezzük, hogy amit az etikában e két irány ellentéte jelentett, ugyanazt a jelleget mutatta az ismeretelméletben a *racionalizmus* és *empirizmus* harca. Az előbbi szegényesen őrzött valami hitmaradványt a tapasztalható és véges *felett levőről*, az utóbbi a minden időfelettitől és transzcendenstől elszakított földi-természeti felé fordult.

Empirizmus és racionalizmus ellentétét iparkodott *Kant* is kiegyenlíteni, midőn a megismerés két fajtájáról: empirikusról és *a priori*-ról beszél. Az etikának is van, *Kant* szerint, empirikus része, de ez nem igazi erkölcsfilozófia, hanem „antropológia”. A hajlam, a szeretet és a belőle folyó cselekvések etikailag nem értékesek. Az erkölcsi parancsot önmagáért, vagyis tiszteletből kell teljesí-

tenünk. Az erkölcsi parancs feltétlen (kategórikus) és a priori, tehát független a létezésről és efelett áll.

Kant tehát egyáltalában nem egyesítette az idealiztikusat a pszichikaival, sőt a kettő közötti szakadékot — így empirizmus és racionalizmus ellentétét is — csak újabb filozófiai alátámasztással látta el. Az értékelést elszegényíti és egysíkúvá teszi, midőn a cselekedeteket (ha a jelentéktelen, erkölcsileg közömbös tettektől eltekintünk) csak két, külön-külön homogén, minden minőségi, sőt fokozati különbséget is nélkülöző csoportra osztja. Vagy megsérti egy cselekedet szándékosan a kategórikus imperatívuszt és akkor rossz, vagy teljesíti, csupán tiszteletből a parancs iránt és akkor jó. E szerint csak egyféle jócselekedet és egyféle erény van, a kötelességteljesítés tiszteletből. Hasonló minőségi és fokozati homogeneitást mutatnának a bűnök is. Kant álláspontja az etikai élet és valóság szempontjából primitív, az erkölcsiség és erkölcsi értékelés tényállásait nem fedi. Könyvünkben részletesen tárgyaltuk, milyen változatos különbségeket és fokozatokat mutat az erkölcsi értékek világa.

Értéknek és pszichének ez a mesterséges elszakítása megfosztja az újkori etikákat a *bensőségtől*, amely ép érték és psziché egymásban-létele, korrelációja. Kant már nem a személy létében, a legszűkebb „én”-ben és annak egészében, hanem a szándék tárgyának egy mozzanatában látja az értéket, mely nem is fakadhat szerinte a személyből, hanem csak a személy hajlamaival ellentétben, kívülről erőszakolható reá.

Bensőség nélkül a szeretet fogalma is elsekélyesedik. *Leibniz*nél még középponti fogalom az etikában a *tökéletesedés*. *Spinoza* még azonosnak látja Isten szeretetével a boldogságot és az erényt. A szeretet fogalmába azonban nem mélyednek annyira bele, hogy a középkorral szemben újat mondhatnának róla. A többi újkori gondolkodónál folytatódik e szempontból a sekélyesedés, míg végül *Kant*nál a szeretet, mint „patológikus” hajlam, kizáratik az etikai indítékok köréből.

Jellemző, hogy Kant a felebaráti szeretet igazi, ke-

resztényi fogalmát nem is látszik megérteni. Ismeretes definíciója szerint, szeretni annyi, mint a kötelességet szívesen teljesíteni. A kötelesség azonban, úgy gondolja, merőben anyagi, külső természetű szolgáltatokat jelent a felebaráttal szemben; mások benső, erkölcsi tökéletesedését nem tudjuk befolyásolni, mert az transzcendens: túl van a tér- és időbeli hatások világán. Kant ember-kedvelése *filantropinizmus*, mely ugyan szívesen él és működik együtt az emberekkel, kedveli az „általános emberi”-t, de mégsem terjed ki az egész *személyre*, hanem az embert szinte csak kedvelt *tárgynak* tekinti. A filantropinizmustól mélyen különbözik a keresztény felebaráti szeretet, mely a *lelket* szereti az emberben.

Csak egy jelentős gondolkodó akad ebben a korban, aki az etikában a szeretetet arra az alapvető helyre állította, amely azt megilleti. E gondolkodó S. *Kierkegaard*, aki felé ép napjaink gondolkodása egyre nagyobb érdeklődéssel fordul.

A ma gondolkodásának az a sajátossága, hogy a valóság és az élet elszakíthatatlan részének tudja önmagát. A megélt élet filozófiája törekszik lenni: az eszméket nemcsak gondolni és hirdetni, hanem élni is akarja. E mai filozófiai irány őse azonban Kierkegaard, akit „radikális kereszténysége” a gondolkodásban minden képmutatás, minden ál-idealizmus, papiros-filozófia kérlelhetetlen ellenfelévé avat.

Írásaiban depresszív, búskomor hangulat uralkodik. Maga mondja azonban, hogy nincs egészen őszinte búskomorság. Minden érzelmi depresszióban van egyfajta kétértelműség, *dialektika*. Kierkegaard művei e démoni mélységű léleknek csak egyes oldalait képviselik. Ez oldalak ellentétek, melyek azonban a dialektika törvényei szerint egymásra támaszkodnak. Magának az írónak személye ez ellentétek között helyezkedik el.³⁶

Kierkegaard felismeri, hogy a moralitás egyik eleme

³⁶ E. Przywara S. J.: Das Geheimnis Kierkegaards. München & Berlin. Oldenbourg, 1929. Bevezetés.

az áldozat. Ezért az Istenhez vezető út a teremtmény számára nem lehet más, mint félelem, szenvedés, kétségbeesés és halál. Isten legelőbb is minden lét kialakása, megsemmisülés. E sötét világnézetet azonban egy másik álláspont ellensúlyozza Kierkegaard írásaiban. A kereszténység eszerint az apostoli tekintély vallása, erkölcsi tengelye az *istengyermekség*. Az áldozat lényege nem a teremtmény reális megsemmisülése, hanem az engedelmeség, mely türelmet is jelent önmagunkkal szemben.³⁷

A szeretetről szóló művének³⁸ alapgondolata szerint, az individuális hajlamon alapuló szeretetnek (eros) nincs etikai értéke, mert nem abszolút kötelesség. A szeretet azáltal emelkedik a múlandóság fölé, hogy parancs, abszolút „kell”. Így csak a felebaráti szeretet keresztény, vagyis értékes. A szeretet sajátos minőségei: 1. forró, vagyis semmi kívülről származó erőszak erőt nem vehet rajta, meg nem dermesztheti; 2. hűvös, üde, vagyis semmi külső, lankasztó befolyás nem fáraszthatja ki.

Csak a láthatatlan, egyedül hittel és megeléssel megragadható *van*. Ami látható, nem rejtett, kézzelfogható és a „világ” számára fontos, ami „virágzik”, az elmúlik. A naturalisztikus lét tehát nincs, a szellemi érték van. A szeretet, bensőségénél és mélységénél fogva, meg nem ismerhető, rejtett. Egyúttal azonban diffúzívum is: önmagát műveiben megismertetni törekszik.

Mivel a valódi szeretet kötelesség, tehát egyfelől végtelen adósság, másfelől pedig alázatos: önmagának nem tulajdonít semmiféle érdemet. A szeretet és csak a szeretet etizáló, fejlesztő. A szerető már eleve felteszi, hogy a felebarát szívében is szeretet van és ép ezáltal építi fel abban a szeretetet az alaptól kezdve. Ha azután a szeretet épülete az embertárs szívében kész, a szerető nem tulajdonít magának semmi érdemet, de szinte megsegényülve mondja: Ime, ezt mindig is feltételeztem!

³⁷ Przywara, i. m.

³⁸ S. Kierkegaard: *Leben u. Walten der Liebe*. Leipzig, 1890. Ford. A. Dorner.

Kierkegaard adatai a szeretetről tiszták és mélyek ugyan, azonban a középkori etika eredményeivel szemben újat nem mond. Sőt az individuális kiegészülés szeretetének (szerelem, barátság) lebecsülése folytán a *rigorizmus* egyoldalúságába téved.

A szeretet fogalma az újkorban — mint *Scheler* helyesen hangsúlyozza — eltolódást, sőt részben meghamisítódást szenvedett, mely már Kantnál mutatkozik és a legújabb időkig a Kant-utáni gondolkodóknál is általános.

24. Modern etikai irányok és gondolkodók.

Az etikai kutatás legutolsó évtizedei eleinte nagy vonásokban teljesen az újkori etikai gondolkodás jellegét mutatják. A pszichologizmus, relativizmus, naturalizmus és *pozitivizmus* uralma tovább folytatódik, velük szemben a változandón és az érzéki tapasztaláson túli, a szubjektív-emberi felett álló világ eszméit úgyszólván egyedül a *neokantiánus* idealizmus bátorlatan, tartózkodó, szegényes és ismeretelméleti területen megrekedt spekulációi képviselték. Századunk első negyede azonban fordulatot hozott. Úgy az empirista-naturalista, mint a neokantiánus és vele rokon (neohegeliánus, neofichteánus stb.) áramlatokból egyre erősebb, gazdagabb, eredetibb, vállalkozóbb és változatosabb irányzatok fejlődtek ki, melyek a filozófiai szellem élesedését és egyben az időfelettihez, a transzcendens-ideálshoz, továbbá a lelkihez és misztikushoz való bizonyos odafordulást jelentenek. Egyfelől oly beállítottságú gondolkodók, mint *Windelband*, *Rickert*, *Natorp*, *Münsterberg* stb. kialakítják az önálló és egyetemes *értékelmélet* koncepcióját, mely az érték változatlansága, objektivitása és autonómiája mellett tör lándzsát. Másfelől pedig nem hiányzanak a *szellem* filozófusai (*Dilthey*től *Spranger*ig), az *intuitív* irány hívei (*Bergson*, *Keyserling*), az *emocionális* gondolkodók népes tábora stb., kik a szellem világának sajátosságát, a lélek mélységeit és az eleven valóságot akarják biztosítani.

Az empirizmus-naturalizmus és a racionalizmus-idealizmus tehát előbb a neokantianizmus és pozitivizmus ellentétének alakjában élt ugyan tovább, de ez ellentétes irányzatok fennállása és egyúttal alakváltozása e ponton nem szűnt meg, hanem a mai filozófiában is tovább él és — más jelszavak alatt — továbbra is két küzdő irányzatot alkot.

Az egyik, az *idealisztikus abszolutizmus*, az érték objektív, változatlan és abszolút érvényét vallja, azonban azt az élettől, léttől és megismeréstől elszakítja. Az igazság és az érték e szerint nem valóság, hanem a szubszisztencia más módján fennálló, ideális dolog, melytől a lét, gondolkodás és törekvés egyoldalúan függ ugyan, de amely ez utóbbiaktól független. Ez az elgondolás — melyet könyvünk első fejezetében tarthatatlannak mutattunk ki — a modern értékelméletet az érvényesség és a lét közötti űr áthidalásának problémája elé állítja. Az abszolutisztikus iránnyal szemben, mely általában az észre támaszkodik, racionalisztikus, a másik irányzat *antiintellektuális* és a diszkurzív-rationális gondolkodás helyett az emocionális megismerésben, az élettől és realitással való szertő egyesülésben, *Bergson*-i intuícióban, *Keyserling*-i megértésben, fenomenológiai lényegszemléletben stb. keresi a bizonyosságot.

A *fenomenológia*, melynek etikusai — egy *Max Scheler* és *Nikolai Hartmann* — talán a legerősebb és legrepresentatívabb gondolkodói a modern etikának, kétségkívül szintén mutat emocionális hajlamokat. Alapvető törekvése, mely a ténylegesre, az előfeltevések és teóriák által még nem hamisított, közvetlen adottságokra irányul, kapcsolatos ez adottságok intuitív szemlélettel megragadható *lényegének* koncepciójával. A lényeg a diszkurzív fogalommal szemben a platonai ideára emlékeztet és csak egy minden ízében eredeti, másból le nem vezethető szellemi aktus képes szemlélni. Amíg a logikára és rációra építő filozófiák célja, melyre rendszereiket támasztják, az *általánosság* és a *szükségképiség*, addig a fenomenológiai lényeg sem nem általános, sem nem egyedi. Az általános-

ságot a fenomenológusok igyekeznek elrelativizálni, a szükségképiséget pedig merő *negatívumnak* tekinteni (szükségképi az, aminek a logikai ellentéte lehetetlen), mellyel szemben a lényeg pozitív jellegű.

A fenomenológiai etika főképviselője, *Scheler* azonban túlnőtt az egyoldalú emocionalizmuson és a modern etikai gondolkodásnak valósággal kicsinyített másává, tükrévé, mikrokozmoszává alakult ki. *Scheler* etikai munkásságának főcéljai és alapproblémái azonosak a modern etikának egészével: oly irányt teremtett, mely az *a priori*-ideálisnak és az életnek, az érvénynek és a létnek egysege, szintézise. Mivel továbbá *Scheler* sok ponton viszszatér a valódi keresztény szellemhez és ezzel kapcsolatban leleplezni igyekszik az újkori filiszter-szellem értéhamisításait és újra megpillantja a szeretet valódi mivoltát, centrális etikai jelentőségét, úgy véljük: mindazt, amit a modern etikai gondolkodás könyvünk tárgya: a szeretet mivolta szempontjából, mint filozófiatörténetileg jelentőst, felmutat, *Scheler* idevágó etikai gondolatainak ismertetése által nyújthatjuk a legrövidebben és legjellegzetesebben.

Scheler munkásságának jellemvonása bizonyos közvetítés: az ellentétes irányok egyoldalúságaiban meglátja azokat a mozzanatokat, melyekkel ez egyoldalúságok egymást kiegészíthetnék. Ilymódon az egyoldalúságok kritikája nem merő negatívum, hanem — legalább *Schelernél* — újnak, pozitívnak napfényre hozatala, komplementárius *szintézis*, mely a modern kor legmélyebb szellemi szükséglete. A huszadik század első évtizedeiben — *Scheler* működésének időszakában — kezdetben egyfelől a pszichologizmus és relativizmus, másfelől a neokantiánus idealizmus uralkodott: két egyoldalúság, melyek bizonyos fokig kiegészítik egymást. Az etikában az utóbbi irány feltétlen és szükségképi törvényt akart kimutatni, de ez az *a priori* etika szegényes, egydimenziójú és formalisztikus. Viszont pl. *Nietzsche* gondolatai életteljesek, gazdag sokrétűséget és telítettséget mutatnak, de egyúttal a szol-

ipszizmusig, minden objektív érvény tagadásáig menő etikai relativizmust és pszichologizmust is.

Scheler a priori, de gazdag, telített etikai magyarázatot keres a *tartalmi* értéketikában, melynek alaptanításait „*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*” c. főművében fejti ki. A materiális etika az értéket a konkrét tartalomban fedezi fel, nem pedig a merő általánosságban, maximaszerűségben. Az értéket hordozó cselekedet, vagy személy konkrét *lényegének* pozitív minősége, nem pedig formális elv kívülről, felülről való alkalmazása az eredetileg értékközömbös tartalomra. Legfeljebb negatív oldala lehet az értéknek a szükségképiség, vagyis az a körülmény, hogy az értékellenes akarat elve, általánosítva, önellentmondásra vezet. Az érték lényegét Scheler sajátyszerű minőségideának szemléli, melynek tartalma egyszerű, definiálhatatlan és a priori. Az érték hordozó reális, ontológiai, vagy logikai határozományok lehetnek az érték kritériumai, de maga az érték ezekre vissza nem vezethető, fennállásában ezektől különböző, *sui generis* valami, mely a metafizikai és fogalmi lényeg „fölött”, annak „háta” helyezkedik el. Az érték minősége nemképszerű (*bildlos*), ellentétben a képszerű (*bildhaft*) fogalommal és szemlélettel. Az értékminőségeket hordozó dolgok a *javak*, melyek úgy viszonylanak az értékminőségekhez, mint az ontológiai tárgyak tulajdonságaikhoz. Az értékek *rangsor*t alkotnak (gyönyör, haszon, élet, szellem, szentség): a magasabb alapozza meg az alacsonyabbat (pl. az életértékek a gyönyör- és haszonértékeket), tartósabb, oszthatatlanabb, abszolútabb, a benne lelt kielégülés mélyebb, az alacsonyabb futólagos és relatív. Az erkölcsi *jó* mármint az oly akaráshoz kapcsolódik, mely a negatív értékkel szemben a pozitívet, az alacsonyabbal szemben pedig a magasabbat részesíti előnyben. Az etikai érték így az *élet teljességét* karolja át, a szellem minden oldalát egyesíti az értékmaximum irányában.

Az érték tartalmi felfogásából, a materiális etika tanításából az *etikai pluralizmus* álláspontja, ez az érdekes modern értékelméleti koncepció következik. A tartalom

ugyanis mindig *konkrét* jellegű: a legáltalánosabb *körű* fogalom tartalma is, *mint* tartalom, mindenben ugyanaz, egy, konkrét. Az etikai *formalizmus* mármost az érték érvényességi körét tartja elsölegesnek: az érték tartalma közömbös, csak az fontos, hogy általános és szükségszerű „kell”, parancs folyománya legyen. (A „kell” ugyanis nem *értéktartalom*, hanem annak hatályossága, köre.) Ezért a formalizmus értékelméleti monizmust is jelent: a konkrét értékeket egy végső, általános elv merő „alkalmazásai” gyanánt fogja fel. A materiális etika szerint ellenben az érték tartalma az elsöleges, melyen a „kell” alapul: a „kell” folyománya az értéknek, nem az érték a „kell”-nek, a tartalom határozza meg a hatályosság körét és nem megfordítva. Ez az álláspont etikai pluralizmust jelent, vagyis azt a nézetet, hogy az egyes értékek egymás mellett és alatt konkrét-egyedi módon, önállóan állnak fenn és tartalmi, minőségi különbözőségük szerint sokaságot alkotnak. Minden érték — mert minden tartalom is — specifikus, csak önmagával azonos dolog.

Az előadott alapgondolatokból azután a materiális etika *bensősége* adódik: a modern filozófiában egymástól elszakított érvényesség és lét, érték és valóság összeolvasztása, megbonthatatlan egymásban-létele, egysége, korrelációja. A formalizmus álláspontján a valóság eredetileg értékközömbös: a normák és eszmények kívülről, felülről mérik az eredetileg semminemű értékben nem részes valóságot. E felfogással szemben, Scheler szerint, a moralitás nem külső máz, hanem áthatja a személyben a legbensőbbet. A cselekvésértékeket az erényértékekre, ezeket pedig a *személy* értékére alapozza. Csak azt a cselekedetet tartja valóban morálisnak, mely a személy létének etikai minőségét fejezi ki, az egész személy jóságára támaszkodik. „Határozottan visszautasítandó Kant állítása” — írja — „mely szerint a jó és a rossz *eredetileg* az akarati aktusokhoz tapad. Ami sokkal inkább nevezhető egyedül *eredetileg* ,jó'-nak és ,rossz'-nak, azaz, ami a ,jó' és ,rossz' materiális értékeit mindennemű egyes aktus előtt és ezektől függetlenül hordozza, az a ,személy', magának a sze-

mélynek *léte*, úgyhogy a hordozó szempontjából egyenesen kimondhatjuk a definíciót: „jó” és „rossz” személyértékek.”³⁹ Látjuk, Scheler alapintuíciója az etikai érték *bensősége*, vagyis az a belátás, hogy az erkölcsi „jó” a legszűkebb „én”-ben és ezért a személy egészében, létében keresendő, mint a szellem centrális, metafizikai, benső léttörvénye.

Ebből a gondolatból érthető, miért foglalt állást Scheler a *szeretetmorál*, a keresztény valláserkölcis felsőbbrendűsége mellett. Könyvünk egyik főgondolata: a szeretet bensőséges jellege a magyarázata.

A szeretetről Scheler részben, mint az etikai megismerésnek, belátásnak, az érzelmi értékprezentációnak szellemi aktusáról, részben — a *ressentiment* értékhamisításával kapcsolatban — mint sajátos *aktusértékről* emlékezik meg.

Scheler szerint meg kell szabadítani a filozófiát attól a *Kant*-féle balítélettől, mely szerint csak kétféle megismerés van: gondolkodó- racionális, mely egyedül lehet *apriorisztikus* és érzéki-empirikus. Az a priori és a racionális hamis identitását szét kell vágnunk. A szellemnek *alogikus-apriori* oldala is van. Nemcsak a racionális megismerésnek, hanem az irracionális lelki életnek is vannak aktusai és aktus-törvényszerűségei, eredeti a priori tartalommal. Amint az észnek, úgy az akarásnak, választásnak, szeretetnek és gyűlöletnek stb. is van apriorizmusa. A szellemi aktusok és tárgyaik között lényegükben gyökerező összefüggések állnak fenn: amint színek csak a látás aktusában, hangok csak a hallás által, úgy értékek csak az érzelmeik intencionális aktusaiban adatnak.

Az etikai megismerés természete nem teorétikus és szemlélődő, hanem ép *praktikus*: a világgal való aktív érintkezésben, az életben, magában a szeretetben és gyűlöletben csillannak fel az értékek.⁴⁰ Ilymódon a jó belátását Scheler szorosan hozzákapsolja a jó megvalósításá-

³⁹ *Formalismus*. 3. kiad. 1927. 23. l.

⁴⁰ U. o. 65. l.

hoz, akarásához. Mindkettő pedig a szeretetben éri el teljességét.

Ennek az emocionalisztikus álláspontnak (melynek túlzásait, de igazát is, az etikai személyérték kutatásának módszeréről szólva, már tárgyaltuk) természetes konzekvenciája Scheler állásfoglalása a kötelesség, parancs, a „kell” stb. problémájával szemben. A kötelesség az etikai belátás akadályozottsága esetén merül fel, sőt maga is akadály. Ahol a szeretet jelen van, vagyis, ahol evidenter belátjuk, mi a jó, ott nincs szükség készítő és kényszerideára. A parancs, a „kell” negatív természetű: nem pozitív, hanem mindig *tiltó* jellegű, melyet a szeretet feleslegessé tesz. Tilalomra nem az egészséges, szerető, hanem a beteg, rossz hajlandóságú és törekvésű személynek van szüksége. A kötelesség, parancs így felteszi az értékellenes törekvést és a jó pozitív megismertetése helyett csak az értékellenes törekvéssel szemben foglal el negatív, tiltó állást. A kötelesség a pozitív jóval szemben a *vak*ság egy mozzanatát tartalmazza. A parancs a beteg moralitás orvossága, kényszer; a szeretet az egészségesek tápláléka.

Scheler álláspontja, minden mélysége és eredetisége mellett is, e ponton kiigazításra szorul. Amíg ugyanis igaz és mélyen keresztény elgondolás a szeretet primátusa a parancsolatokkal szemben, melyeknek szolgaságából az felszabadít, addig, másfelől, téves a normákat a szeretet merőben negatív oldalának, sőt oly mozzanatának felfognunk, melyeket a szeretet pozitív mivoltának köréből ki kellene zárunk és amelyek csak a szeretet kihülésének, távozásának arányában kelnének érvényükben életre. A valódi keresztény álláspont szerint a szeretet pozitív lényege az összes parancsok etikai értelmét is magábazárja, sőt a szeretet maga a legfőbb, pozitív parancs! Ezt az igazságot Scheler is belátja, midőn a *szimpátia* mivoltáról és formáiról írott, mélyreható művében szimpátia és szeretet között főkülönbség gyanánt azt a körülményt jelöli

meg, hogy a szeretet joggal *parancsolható*, a szimpátia ellenben nem.⁴¹

A szeretet fogalma oly középponti helyet foglal el Scheler etikai gondolatai között, hogy e tekintetben kellő plaszticitással csak olymódon tudjuk álláspontját bemutatni, ha Schelernek az *életről*, az értékekről és a *modern kultúráról* való felfogását is vázoljuk.

Az *életet* Scheler minden vonatkozásban méltányolta és lelkesedett érte, ebben az értelemben mondhatjuk, hogy az *élet filozófusa* is volt. Céljai közé tartozott „az élet megélésének a teljességéből” filozofálni.⁴² Az életet látja a dolgok ama legmélyén, ahonnan világok, törvény- és értékrendszerek emelkednek ki. Az élet nem az a nyárspolgári alkalmazkodás és merő önfenntartás, aminek az újkori biológia véli, hanem növekedés, törekvés önmaga fokozására és az anyag sajátjává-tételére. Valami vidám, bátor metafizikai kaland, tendencia a valószínűtlenre, hódító hatalmi akarát, de pazar jószág és szeretet is. Specifikus értékei vannak, az életértékek: nemes és hitvány (közönséges), melyek lényegileg élőlényekre állnak, szemben a jó- és rosszal, melyek személyértékek, továbbá a kellemesség és a haszon értékpárjaival, melyek tárgyakra érvényesek.

Scheler azonban nem pusztán az életnek, hanem *minden értéknek* filozófusa. Az életet magasabb értéknek látja, mint a gyönyörértéket és a hasznót. De az élet nem a legmagasabb érték. Az élet *felett* látja Scheler a *szellemet*, mely a történelemből építi ki önmagának értékeit és a vele szemben „konszekutív” kultúra-értékeket, az örök transzcendens: Isten felé emelkedve, a nélkül, hogy ezt elérné. De mégis: a legfőbb értéken, a *szentségen* keresztül Istenbe látszik ömleni. Az érték e rangfokozatai szerint csoportosulnak a kultúrák is: a görög műveltség főleg a humanisztikus kultúra-értékeknek, a keleti kultúrák és

⁴¹ Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle, 1913.

⁴² V. ö. Scheler: Versuche einer Philosophie des Lebens. Abhdl. u. Aufsätze, 1915.

a középkor a szentség megismerésének és elérésének, körültekintően a természetet leigázó hatalomnak és hasznának szolgálata.⁴³

Az újkori kultúrát Scheler az alacsonyabbrendű haszonérték egyoldalú uralmának látja, mely háttérbe szorítja a magasabb értékeket, pervertálja az értékelést, meghamisítja az értéktáblát, sőt elsorvasztja az életet is. A modern ember — polgár, kapitalista, kutató, művész egyaránt — a haszon, az üzleti munka, a kalkuláció embere. A modern utilisztikus morál fátyolán keresztül a biológia merő számításnak, ökonómiának, alkalmazkodásnak, az „alkalmasabbak“, vagyis a „hasznosabbak“ kiválogatódásának mutatja az életet. A pszichológia a lelki történeteket nem az átélt motiváció-összefüggésekből, értelmes élményekből, hanem lehetőleg kevés számú elemi egységekből, lelki atomok kauzális összefüggéséből akarja magyarázni.

A modern ember morálja a *ressentiment* szülötte, mely az értékeket valójukból kiforgatta és helyükbe álértékeket tett. Irigység, bosszúvágy, rosszindulat lappang a *ressentiment* mélyén, párosulva a kielégítésükre való kép telenséggel. A modern „önzetlenség“, a gyengék, kicsinyek, szegények, betegek „szeretete“ a gyűlöletnek egy negatív formája, mely a nagyság, erő, gazdagság és élet ellen irányul. A modern „emberszeretet“ valami, minden ízében polemikus, tiltakozó fogalom. Protestál Isten, a haza és a hozzánk közelálló felebarát szeretete ellen. Tiltakozik továbbá az emberek közötti különbségek ellen, az *egyenlőség* nevében, mely ártatlannak látszó elv mögött csak a magasabban állónak lealacsonyítására való törekvés lappang.⁴⁴

Amíg Scheler a modern emberszeretetet a *ressentiment* egy formájának bélyegezte, addig a keresztény felebaráti szeretetről *Nietzsche*-vel szemben kimutatja, hogy lényegileg minden *ressentiment*-től mentes. A keresztény

⁴³ Scheler: *Die Formen des Wissens und die Bildung*, 1925.

⁴⁴ *Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Abhdl. I. 208. l. és köv.

szeretet, a *caritas*, nem a gyengeség megnyilvánulása, hanem az erő bőségének önmagán-túlömlése és ezért irányul a gyengébbre, a szűkölködőre. A szeretet irgalom és alázat, magasból-jövés: Isten leereszkedése az emberhez, a szent jövelete a bűnöshöz, tehát ellentéte a ressentiment-től megszállt szolgálalkúségnek, mely az erő hiánya miatt szolgál, noha uralkodni szeretne.

A szeretet értéke nem is a segítségben és szolgálatban rejlik, hanem magában a szeretetben. Nem az aktus tárgyában, hanem magában a szeretet szellemi aktusában van az érték. Scheler megkülönbözteti az *aktusértéket* (*Aktwert*) a *tárgyértékkel* (*Sachwert*) szemben. A szeretet aktusérték.

Scheler etikai munkásságának úgy terjedelemben, mint mélységben nagy a hatása. Ez a hatás kritikai irodalom formájában is mutatkozik, de sokkal inkább pozitív, eszmeindító jellegű. Etikai gondolatainak hatását megtalálhatjuk a modern erkölcsfilozófia legjelesebb, legerősebb és legjellegzetesebb gondolkodóinál, nem kisebbeknél, minők A. Messer,⁴⁵ N. Hartmann⁴⁶ és E. Spranger.⁴⁷ E három gondolkodóról néhány sorban megemlékezünk, hogy — amennyire az óriás irodalom engedi — a modern etikai gondolkodókról és irányokról ezáltal valamelyes áttekintést nyujtsunk.

Amíg Messernél Scheler gondolatainak messzeágazó továbbvitelét, egyszerűsítését stb. találhatjuk, különösen az értéknek a törekvésekhez és a személyhez való viszonyát illetőleg, addig Spranger rendkívül termékeny szellemtudományi pszichológiájához kapcsolt és azt a személy szempontjából szervesen betetőző etikai gondolataiban eredeti és jelentős továbbfűzést nyernek Schelernek egyfelől az etikai érték bensőséges, a valósággal és szellemmel korrelatív, ezektől elválaszthatatlan jellegére, másfelől a szellem egészét, minden irányát átfogó, szintetikus természete-

⁴⁵ Ethik, 1918.

⁴⁶ Ethik, 1926.

⁴⁷ Lebensformen, 5. kiad. 1925.

tére vonatkozó tanításai. E *bensőséges* és szintetikus etikai elgondolás közelebbről is érdekel bennünket.

Spranger a lélektannak azt a fajtáját, mely pszichikai folyamatokat azok *értelme* nélkül bont elemekre, nem tartja szellemi tudománynak. A szellemi tudományoknak ugyanis lelki folyamat csak annyiban tárgya, amennyiben ez, mint értékhordozó, kultúra-értékekben nyilvánul meg. A lelki élet „értelme” ép bizonyos irányú értékállítást jelent. Lehetséges tehát a lélektannak oly fajtája is, amely a szellemi tudományok körébe tartozik, mert a lelki életet, mint értékelési irányoknak személyekben való kereszteződését vizsgálja.

Spranger hat elemi értékelési irányt különböztet meg. 1. Az általánosság megismerésére irányul a *teoretikus* ember. 2. A specifikusat ragadja meg és fejezi ki az *esztétikai* szellemi aktus. 3. A hasznosra és az alany pszichofizikai kapcsolataira irányul az *ökonomikus* szellem. 4. Az élet egészének végső értéke, az értékek összességének szerves egésze felé irányul, metafizikai s kozmikus vonatkozásokban, a *vallásos* aktus. 5. A *szociális* beállítottság is sajátos aktusa a szellemnek. 6. Az a képesség, vagy akarat, hogy idegen értékelési irányokat motívumaikban a saját értékelésünk alá vessünk, a *hatalmi* típus.

Az etikai érték nem sajátos, hetedik típus, értékelése nem külön szellemi típus és irány, hanem ép a különböző értékirányok, aktusok konfliktusából áll elő. Nem tartalma, hanem szabályozója szellemi életünknek, mégpedig a legmagasabb *személyes* érték szempontjából. Az etikai érték tehát nem merőben léten-túli, platonai idea, hanem a szellem életét irányító és az értékek egészét összefogó tevékenység, mely a személy fejlődését jelenti.

Az etikai értéknek a valósággal, az élettel való szerves összeshőződését hangsúlyozza az újabb fenomenológiai etikának egyik képviselője, Scheler tanítványa, *Kolnai Aurél* is.⁴⁸ Szerinte az etikusnak a jót a valóság szövedékéből kell előállítania, mert a „jó” a valóság entelechiája.

⁴⁸ Kolnai: Der etische Wert und die Wirklichkeit. 1927.

A teljes értékű etikának nem szabad a valóság befolyásolásáról lemondania, mert a moralitás konkrét fellelésének már eleve számolnia kell erkölcsiség és valóság minden kölcsönös vonatkozásával és így meg kell mutatnia az utat is, amelyen a valóság a moralitáshoz eljut. A moralitás csak akkor határozható meg tartalmában, ha érvényesülési lehetőségeit és potenciáit is számításba vesszük.

A fenomenológiai etikának, Scheler mellett, nagy képviselője *Nikolai Hartmann*. E két nagy etikus az, aki a modern etikának új és igen jelentős utakat mutatott, de egyúttal felszívta, egyesítette önmagában a modern szellemnek és etikai gondolkodásnak egészét. N. Hartmann rangban és önállóságban nem marad hátra Scheler mögött. Etikai gondolatait gazdag, sokágú telítettség, objektivitás, plaszticitás, egyúttal személyes, bátor, jóságos, de metsző, megdöbbentő bölcsesség is jellemzi. Scheler azonban úttörőbb és egyúttal mégis arányosabb, teljesebb, egyensúlyozottabb — ha nem is erősebb, vagy mélyebb — gondolkodó. E körülmény és az a tényállás, hogy a *szeretet* mivoltára vonatkozólag N. Hartmannnál kevesebbet találunk, mint Schelernél, az okai, hogy N. Hartmann gondolatait szűkebb keretek között, rövidebben ismertetjük, mint Schelert.

Scheler inkább a kiegyenlítés, egybefoglalás, N. Hartmann az ellentétek, antinómiák, konfliktusok kutatója. Csodálatosképen mégis Scheler az intuitívabb, N. Hartmann ellenben az intuitív etikai ismeretek szisztematizálására törekszik. N. Hartmann gondolkodásának szakadékokat, konfliktusokat látó jellege az érték és lét között nála ismét kiújuló szakadéknál kezdődik: az értékeket önmagukban fennálló, valóságfeletti, platonai ideáknak látja. Centrális gondolata továbbá az intramoralis értékkonfliktus, különösen az értékerősség és értékmagasság — N. Hartmannnál egyetemes — értékhatározmányainak ellentéte. Bizonyos komor, pesszimiztikus jelleget és ezáltal harmóniátlanságot ad végül etikájának a szabadság szembeállítás az isteni előrelátással, az erkölcsiségnek pedig a világ értelmével és az isteni világtervvel, mely szembeállítások ateisztikus színezetűek.

Az intramorális értékkonfliktus gondolatának bírálataival már foglalkoztunk. Történeti áttekintésünk szempontjából főleg N. Hartmann erénytana, különösen a szeretetre vonatkozó nézetei érdekelnek bennünket.

Hartmann szerint négy, szűkebb értelemben erkölcsi alapérték van: a *jó*, a *tisztaság*, a *telítettség* és a *nemes*. Ezekkel szemben az erényértékek specifikus természetűek: erény az aktusok intencióértéke, a *jó*, bizonyos értékmegvalósításra vonatkoztatva; más szóval: erény a személyérték, midőn aktusérték gyanánt, valamely magasabb tárgyértéket intencionál, részesít előnyben az alacsonyabbal szemben. Az erény mivoltára vonatkozólag ez a meghatározása *tág*: hiszen nemcsak az erényes, hanem az önuralmon alapuló, sőt az egyes elszigetelt jócselekedetnek is van személyértéke, aktusértéke, mely értékmegvalósítást intencionál. A jótett *indítéka* mindig személyérték, de az erényesség fokáig a személyérték csak a személy *állhatatossága* esetén emelkedik. N. Hartmann erényértéknek nagyjából a mi cselekvésértékünket nevezi, amely személy- és tárgyérték szövedéke.

Az erények között N. Hartmann magasságkülönbségeket állapít meg és rangsorozatban tárgyalja azokat. A legmagasabbak között — tehát a sor vége felé — találjuk *Nietzsche Fernstenliebe*-jét, a legtávolabbi ideál szeretetét, míg a keresztény felebaráti szeretet a sor első felében, az alacsonyabb erényértékek között foglal helyet. Amíg az antik világ középponti erénye az igazságosság, a középkoré a felebaráti szeretet, a modern kor a szeretetnek egy haladottabb típusát teremtette meg. N. Hartmannnal szemben kimutattuk, hogy a felebaráti szeretet a távolira és jövőbelire is irányul. N. Hartmann nem biztosítja a felebaráti szeretet számára az erények sorában a megfelelő helyet, hanem megkisebbiti és lebecsüli. Meg kell gondolnunk ugyanis, hogy a felebaráti szeretet, ha tökéletes, a mindenoldalú, szintetikus erényességbe torkollik és így — legalább potencialiter — az erények teljes rendszerét tartalmazza. Egy erény sincs oly közel a szubjektív jóság teljességéhez, a tökéletes szeretethez, egy

erény sem oly könnyű, biztos és szükségszerű út az erkölcsi tökéletességhez, mint a felebaráti szeretet.

A fenomenológus-etikusok sorát *Dietrich v. Hildebrand* nevével zárhatjuk le. Tárgyunk szempontjából legfontosabb munkájának⁴⁹ főgondolata, hogy minden erényértéket a lélekben az illető erény szeretetének, intencionalitásának aktusa hordoz. A szeretet e szempontból tehát alaperény, minden más erény feltétele. A szeretet két eleme a *benevolentia* és az *intentio unitiva*. A felebaráti szeretetben az első, a hitvesi és baráti szeretetben a második mozzanat a konstitutív tényező.

25. A magyar erkölcsbölcselet néhány képviselője.

A fenomenológia a németországi erkölcsfilozófiát kétségtelenül megmentette a már-már minden etikai kutatás elapadásával fenyegető szegényességtől és berozsdásodástól, mert észrevevésekben és feladatokban bőséges, gazdag, de egyúttal emelkedett, idealisztikus áramlatot teremtett. Azonban mégis tévednénk, ha azt gondolnánk, hogy a *magyarországi* etikai kutatás a némethez képest jelentéktelen. Az újabb magyarországi filozófia több oly eredeti és jelentős gondolkodóval dicsekedhetik, akiknek munkássága nem törpül el, hanem egysorba állítható a német gondolkodókéval.

Időrendben elsőnek *Böhm Károlyt* kell említenünk, kinek gondolatai közül főleg az etikai megismerésre vonatkozó nézetei érdekelnek bennünket, melyeket könyvünk bevezető részében már érintettünk és most bővebben is tárgyalni fogunk.⁵⁰ Böhm egész életén át érlelte etikai gondolatait, melyek a *szubjektív idealizmus* körébe tartoznak ugyan, de sok eredetiség van bennük és néhány ponton megelőzik a német kutatást is.

⁴⁹ D. v. Hildebrand: *Metaphysik der Gemeinschaft*. Augsburg, 1930.

⁵⁰ V. ö. Böhm Károly: *Az Ember és Világa*. V. rész. Az erkölcsi érték tana. 1928.

Böhm kiindulópontja „a becslés tárgyai és a tetszés fajai”. A tetszés „*Wertgefühl*”, értékérzelem, a tudattárgyak keltette alanyi állapot, mely lélektanilag *összemérés*. A tárgy vonásaiból ugyanis csak annyit tudhatunk meg, amennyit a saját arravalóságunkból tudatunkban utána alkottunk. Az objektív kép részlet a saját arravalóságunkból, mely intenzitásában egész arravalóságunkkal, minőségben annak személyiségünkben elfoglalt helyével meg-egyezhetik (tetszés), vagy nem (visszatetszés).

A tetszés a dolgok értékének jelzője. Az érték kétféle: haszonérték (ha a dolog önfenntartásunkhoz hozzájárul) és önérték (ha a dologban az embernek saját benső alkata tetszik, a fenti összemérés folytán). A tetszés minősége különböző. A tetszés tényét az öntudat a *tetszés alapítéletében* mondja ki, specifikus minőségét ellenben a *becslő ítéletek*, melyeknek állítmányai lehetnek: 1. kellemes, 2. hasznos, 3. szép, 4. tökéletes és 5. jó. A becselő ítéletek tehát a tetszés alapítéleteire minősítő, specifikáló *mértéket* alkalmaznak. Nem maga a tetszés az érték, ez nem az alany érzelmi állapotának, hanem az értelemnek műve, ítéletnek eredménye.

A gyönyörértéknél az okozó tárgy háttérbe szorul s pusztán a *hédoné* uralkodik. A hasznosság már objektív viszony, másszóval: a célszerű. Az okok és célok keresése azonban még nem a végső felfogásmód: csak az egyes dolgoknál, a részeknél van értelme, az abszolút egésznél nincs. A megismerés számára az örök, önelég, független valóságnak megfelelő, végső felfogásmód, mely a „célok dialektikáját” és minden kérdést megszüntet, a célok *értéke*.⁵¹ Böhm e ponton tehát az értéket a célok világán túl, azok fölé helyezi: gondolata mintegy előfutára Scheller törekvésének, aki tudvalevőleg *értéketikára* és nem *céletikára* törekedett.

Mi lehet az abszolút, legmagasabb érték, mely végleges és teljes megállapodást nyújt? „Ez abszolút érték az alanyra nézve önmaga.” „Öntudat és önbecsülés egy do-

⁵¹ I. m. 70. l.

log; ennél magasabbat... ész ki nem találhat, mert amit talál, az legvégső instanciában csakis ő maga.⁵²

A haszonértéknél az érzéki tetszést a tárgyban és tünkben ható természeti erők mintegy *felderöltetik* az „én”-re, mely e sajátos megköötöttségben szinte szenvedőleges. Az önérték-keltette (esztétikai, intellektuális és erkölcsi) tetszést ellenben az „én” projiciálja a tárgyba, ez a tetszés az „én” tevékenységét felszabadítja és az érzéki ösztönök „salakjától” mentes. A tetszésnek közös metafizikai alapja annak összes minőségeinél az „én” önállításának sikeressége. Amíg azonban a hasznossági értékelés csupán az „én” egyes ösztöneinek önállítására van tekintettel, addig az önérték az egész „én” sikeres önállítása. Mivel az önérték ily módon egységesíti, szintetizálja az „én” egészét, a tetszés itt sajátságos *tömörítő* intuíció eredménye.

Böhm e gondolatokban mély igazságot ragad meg és törekszik kifejezni, azonban az igazságnak csak egyik oldalát. Jól látja, hogy — mint könyvünkben részletesen tárgyaltuk — az etikai érték az „én”-nel rokontermészetű, a személy benső, metafizikai léttörvénye; a morális „én” erős, fejlett, az erkölcstelen gyenge, romlott. Bebizonyítottuk azonban, hogy a szubjektív jóság nemcsak erő, hanem erő és áldozat *egysége*: nemcsak az „én” önállítása, hanem önmegtagadása is. Az erővel korrelát az aszkétikus elem, mely már a személlyel szemben az objektív oldalra utal, az „én” alárendelésének kötelemére, tehát az „én”-en *túlra*. Ezért nem kereshetjük az értéket — mint Böhm egyoldalú szubjektivizmusa véli — pusztán az „én”-ben, hanem legfőbb formájában csakis az „én” *felett*.

Az etikai értéknek ép ezt az „én”-feletti, objektív, abszolút jellegét és ezzel kapcsolatban az erő mellett az aszkétikus mozzanatok fontosságát is, *Pauler Ákos* hangsúlyozza. Mivel könyvünk néhány fontos gondolata — nevezetesen, midőn a szubjektív jóságot az erő, tisztelet, szeretet három alapágára bontottuk és minden mozzana-

⁵² I. m. 71. l.

tában e három szál szövedékének mutattuk be — részben Pauler etikai gondolatainak kifejtése és továbbépítése, Pauler etikájáról röviden még történeti áttekintésünk előtt, vizsgálódásaink során szólnunk kellett. Hogy ismétlésekbe ne bocsátkozzunk, csupán kiegészítjük a már mondottakat.

Bár Pauler, Böhm-mel szemben, hangsúlyozza, hogy „az emberi szellem önértékének és öncélúságának gőgös princípiuma hibás értékelméleten alapszik,⁵³ mert nem a szellem, az intelligencia az önérték, hanem, *Plotinos* szavaival, amire a szellem is törekszik, vagyis az *igazság*, másrészt elismeri,⁵⁴ hogy „a létezés teljessége egyúttal annak teljes értékességét is jelenti”. A metafizikai tökéletesség fogalmát ideiglenesen, „didaktikai okokból” szétválasztja az értékességtől. Pauler szerint lehet valaki „tökéletes” és mégis értéktelen, pl. a „tökéletes” gonosztevő. Így a tökéletesség nem értékjelző, csak tényállás megjelölése. A tökéletes ember *tipikus* emberi: olyan, akiben az ember minden lényeges tulajdonsága megvalósult. Vannak azonban tipikus, de nem erkölcsös emberi tulajdonságok is, pl. a bosszúállás, irigység. Semmisem értékes azáltal, hogy létezik: a létezőnek nem minden, csak némely vonása értékes. „A létezőnek tehát mindig alkalmazkodnia kell valamihez, ami *által* értékessé válik: a végső mozzanat, melyhez való alkalmazkodás teszi valamely létező cselekvését a legértékesebbé, tehát *nem lehet valamely létező*, hanem minden létező értékmérője.”⁵⁵ Viszont általános értékelméleti vizsgálódásaiban Pauler ismét azonosítja a tökéletességet az értékességgel. Amit tehát eleinte értékközömbösnek, „puszta” tényállásnak minősített, azt utólag szükségkép értékesnek ismeri el. Ez a látszólagos ellentmondás Pauler értékelméletében azonban megszüntethető, ha — mint megkíséreltük — az igazság szolgálatát, a moralitást egyúttal szükségkép a létezés szolgálatának is mu-

⁵³ Bev. 126. l.

⁵⁴ U. o. 302. l.

⁵⁵ U. o. 127. l.

tatjuk ki, hiszen burkoltan Pauler kimondja, hogy az igazság szolgálata végső fokon a létezés feltétele, tökéletessége, tehát szolgálata is.

Pauler idealisztikus értékabszolutizmusa tehát hajlamot és kiegészülési szükségletet mutat a realizmus irányában, amennyiben a realizmus az értékelméletben *nem* naturalizmust és pszichologizmust jelent, hanem csak érték és lét közötti szakadék megszűnését, a végső értéknek az abszolút léttel való korrelációját. Ez utóbbi a mi álláspontunk is.

A modern filozófiának értéket és létet elszakító idealisztikus abszolutizmusával szemben ép az abszolutisztikus realizmus álláspontját képviseli az etikában egy újabb magyarországi gondolkodó: báró Brandenstein Béla. Ő a filozófiai fogalmakat, erős logikával, azok minden mozzanatában tisztázza, összes előfeltevéseikben végiggondolja. Pauler gondolatát, mely szerint a filozófia a végső elveket és előfeltevéseket kutatja, Brandenstein hajtja végre: ebben látjuk filozófiájának értékét, fontosságát és annak a logikai kényszernek okát, melyet műveiben teremt. Etikai gondolatait, rendszerét még, sajnos, nem publikálta. Mint értékelméleti realista azonban, metafizikai és szellemfilozófiai műveiben, melyekben etikája előfeltevéseit is látja, elvértve fontos etikai gondolatokat is közöl.

Így Istenről szóló metafizikai fejtegetéseiben⁵⁶ az *ősjót* Isten szabad ősakaratában jelöli meg. Minden létezést Isten teremt, tehát a „jó” azonos a létezéssel, a rossz csak a lét egyfajta hiánya. A teremtmények, mint teremtmények, vagyis, mint az isteni teremtés tárgyai, mindig jók. Mivel azonban nemcsak mint tárgyak, hanem, mint szabad alanyok is jöttek létre, önmeghatározásuknak szabadságában áll, hogy önmagukat „jó”-nak: igazi alanynak, szubjektíve is értéknek definiálják. Brandenstein tehát látja és megkülönbözteti a szubjektív jóságot a tárgyértéktől.

Mivel minden, ami létezik, Isten akarata folytán léte-

⁵⁶ Freiherr Béla von Brandenstein: *Grundlegung der Philosophie*, III. kötet, *Metaphysik*, 1927. — 421. l.

zik, tehát jó, a rosszakarát célkitűzése nem lehet más, mint a negatívum, a semmi. A rossznak nincs lényege, *eo ipso* lényegnélküli. Ez a lényegnélküliség, üresség, eredménytelenség a rossz akarati aktusában is benne van, visszásságával összezavarja magát az alanyt, rombolja a személyt. A jó a személy, az alany emelkedése, fejlődése, a rossz visszafejlődés, pusztulás.

„A cselekvés elméletéről“ c. akadémiai értekezésében (1929) Brandenstein az etikai értéknek és a személy egésze kibontakozásának ezt a kapcsolatát más oldalról is fejtegeti. Spranger álláspontjára jut el: az etika előfeltevései a cselekedetnek, megismerésnek és a művészetnek elméletei, tehát a szellem értékirányainak olyasfajta vizsgálata, mint ép Spranger szellemtudományi lélektana. Az etika ellenben már a szellemi élet egészére, mindenfajta szellemi tevékenységre és hatásra vonatkozik, pl. a tudománynak és a művészetnek is van etikája.

Brandenstein számos oly etikai igazságot hirdet, melyeket mi is magunkévá teszünk és könyvünkben — bár más kiindulópontokból igazolva és más megfogalmazásban — tárgyalunk is.

A magyarországi modern etikai gondolkodók sora az eddig említettekkel még nem zárul le, a többiek azonban könyvünk tárgy- és problémaköréhez aránylag csekély érintkezőpontokkal rendelkező területen munkálkodnak. Nem a szubjektív jóság, hanem a normatív etika körében vizsgálódik legújabbban Dékány István, ki mint társadalomfilozófus először azon etikai tárgyértékeket kutatja, melyek a társadalmi valósággal forrottak szerves egységbe. Ép abban a tárgykörben munkálkodik tehát, mely a mi tárgykörünk kiegészítő ellentéte. Gondolatai ezért jól megvilágítják a szubjektív és normatív jó különbségét és mivoltát.

Dékány gondolata⁵⁷ — mely alapján véve a bensőség fogalmának érvényét terjeszti ki a tárgyérték, illetőleg a

⁵⁷ V. ö. Dékány István: Etika, szociológia, társadalomfilozófia. Athenaeum, 1929/5—6. — A társadalomfilozófiai értékek axiográfiájához. U. o. 1930/3—6.

társadalmi valóság területére, megállapítja tárgyérték és társadalom egymásban-létélet — a normatív etika haladása szempontjából igen jelentős: amint ugyanis személyérték és pszichikai lét, úgy tárgyérték és társadalmi lét között bensőséges megfelelés, korreláció áll fenn. Ha a személyérték vizsgálata csak az etikailag nagyértékű pszichikai határozmányok, a jellemideál ismerete alapján történhetik, úgy a normák világának, a tárgyértéknek kutatása a társadalomtan és társadalomfilozófia ismereteit tételezi fel.

Újabb dolgozatokban a normatív-szociális területtel kapcsolatban kiterjeszkedik az etika bensőséges-személyes területének némely kérdésére. Egyre nagyobb mértékben kelti fel figyelmét az a tényállás, hogy az utóbbi terület vizsgálata az előbbiét kiegészíti.

Szerzőnket nem az etika bensőséges, végtelenbe-kapcsolódó, metafizikai oldala érdekli, legalább is nem elsősorban. Az etikai értékek mindkét lábbal erősen a földi életben álló, pszichológiai és szociológiai területei alkotják vizsgálódásai anyagát. Azonban világosan látja, hogy a társadalometika leggyakorlatibb kérdései is végelemzésben metafizikai rétegekbe bocsátják gyökereiket.

Az *érzéseket* vizsgálva szerzőnk számos új és fontos eredményre bukkan rá.⁵⁸ Az érzület, Dékány szerint, spontán cselekvések potenciális indítékainak habituális szövedéke. Az érzület azonban csak valószínűsíti, de nem határozza meg a cselekvést. Cselekedhetünk érzületünk ellenére is. Az érzület bensőséges: szinte egyet jelent a személyiség egészével.

A fenti fejtegetéseiből kitűnik, hogy az érzület *hajlamosít* bizonyos irányú cselekvésre, de nem biztosítja a cselekvést, még kevésbé annak állhatatosságát. Az érzület tehát nem erény. A szerető, vagy tisztelő érzület még nem igazi szeretet, vagy tisztelet. Ezek ugyanis erények, melyeknek irányát, jelentését az érzület hordozhatja és érzelmileg igenelheti ugyan, de nélkülözi hozzá az akarat állhatatosságát.

⁵⁸ Dékány István: A politikai érzületek szerepe a mai társadalomban. Társadalomtudomány, 1932/I.

Dékány tanulmánya az érzületeknek még alig kutatott területén az alapvonalakait rajzolta meg. A további vizsgálat számára először is az érzület *irányítottsága* (intencionális jellege) a probléma. Az irányítottság *a priori* (tehát nem merőben empirikus, nem esetleges, hanem szükségszerű) kapcsolat, rokonság, megfelelés aktus és tárgya között. Az érzület szellemi aktus, jelentést hordoz, mely „válasz” a tárgyra és azt megilleti. Ahányféle pl. az érték minősége, annyiféle a specifikus felelő-aktus.

Az érzület (tudatosabb formában: a meggyőződés) a *személy* állásfoglalása. Nem a tárgyi világ megismerése, hanem feleletünk arra, amit megismertünk. Meggyőződéseink összeségét *világnézetnek* nevezzük. Az érzületek vizsgálata tehát a világnézettanhoz vezet, ez által pedig az *antropológiához*. A világnézet ugyanis egyfelől önmegismerés: az embert mutatja be, amint a valósággal, az étellel szemben állást foglal. Másfelől azonban a világnézet hit és szüksége van egy transzcendens, világfeletti nézőpontra, ahonnan a világot ép nézheti.

Érzület és érték a priori megfelelése folytán, ahányféle az érték, annyiféle az érzület is. Minél magasabb az előbbi, annál mélyebb érzület felel rá. Meg kell tehát különböztetnünk az érzület középpontiságától annak mélységét. Minden érzület, írja, középponti, vagyis akarunk és érzelmünk igenli, őszintén állítjuk, bízunk benne, szerinte ohajtunk cselekedni. Mélység szempontjából viszont az érzület fokozatokat mutat: egy valódi vallásos, vagy erkölcsi érzület pl. mélyebb, mint egy politikai.

Legújabb tanulmányában⁵⁰ szerzőnk az etikai karakterológia kérdéseivel foglalkozik és így még közelebb kerül a személyérték, a szubjektív jószág kutatásához. A jellem az egyéniségnek etikailag releváns oldala. A személyérték etikája és az etikai karakterológia között annyi a különbség, hogy az előbbi etikai, az utóbbi ellenben pszichológiai vizsgálódás ugyanarról a tárgyról. Szerzőnk karakterológiai kutatásai főképp *szellemtudományos*-pszi-

⁵⁰ Dékány I.: Az emberi jellem alapformái. Athenaeum, 1932.

chológiai természetűek: jelentést hordozó szellemi aktusok megértése, azok iránya, intenciója, tehát etikai minősége szerint. E ponton a lélektan az etikába torkollik.

Szerzőnk kiindulópontja Spranger típusainak⁶⁰ kritikája. E típusok szerinte helytállóak ugyan, de nem alaptípusok. Sprangerrel szemben Dékány három átfogó alaptípust különböztet meg: 1. a technikai, 2. a szociális és 3. az axiológiai ember típusait. Első az utilisztikus jellem: a létfenntartás eszközeire, tárgyértékekre irányul. Főváriánsai a gazdasági és a hatalmi céloktól mozgatótt ember. A szociális típusú ember a szeretet, vagy gyűlölet érzelmi logikája szerint él. Szerzőnk hangsúlyozza, hogy a valódi szeretet a személyt magáért a személyért szereti. Nem a személyhordozta értékek, hanem konkrét-eleven személy a szeretet tárgya. Az axiológiai embertípus végül a személyek feletti önértékek felé fordul, azok motiválják lelki életét.

Alaptípusai az emberi lélek különböző *szféráit* képviselik. Tisztán, elszigetelten egyik sem található a valóságban, ellenben minden emberi „én” szükségkép (bár különböző arányban) a három létforma egybeszővődése. A naturalisztikus elemek az emberi élet alapját alkotják, de csak utilisztikus értelemben, vagyis a merő létfenntartás, létküzdelem szempontjából (technikai „én”). Van azonban egy más dimenzióban fekvő létalap is: az önérték és hordozója, a szellem, mely a lélek legbensőbb magva, metafizikai lételeme (axiológiai „én”). E természeti-biológiai és szellemi-metafizikai alapokra, e dualizmusra épül az egyéni-személyes élet. Az utóbbi jogosít fel arra, hogy magamat „én”-nek, embertársamat „te”-nek, általában: embernek nevezhessem (szociális „én”). Dékány vizsgálódásai e ponton is a filozófiai antropológia felé vezetnek.⁶¹

Ama felismerést, hogy a szeretet elsőleges tárgya mindig személy, a szeretet mivoltának elemzésekor⁶² mi is

⁶⁰ L. előbb, 158. l.

⁶¹ V. ö. cikkünkkel a filoz. antropológiáról. Minerva, 1932.

⁶² Előbb, 59. l.

hangsúlyoztuk. A bensőség elve szerint pedig személy és érték elválaszthatatlan. Az emberi személy feletti önértékek szeretete, a szintétikus, tökéletes szeretet Istent szereti. Az emberi személyre irányul a specifikus szeretet, mely a teremtetett személy értékét fedezi fel. Az érték a személy legbensőbb mivoltának érvényesülése. Lét és érték egységet alkot.

Személyérték (szubjektív, benső és egyedi-személyes) és normatív etika (tárgyi, kifelé-irányuló és inkább társadalmi vonatkozású) az etika két oly fele, melyek egymást kiegészítik, egymásba átnyúlnak. Teljes értékű etika csak a kettő szerves egysége lehet. Tanulmányunk tehát a személyérték tárgyalásával az etikai kutatás területének csak egyik oldalát tárgyalta, azonban mindenesetre oly oldalát, mely, minden kapcsolatai mellett is, a tárgyértékkel, a normákkal szemben megkülönböztetendő és külön tárgyalandó.

NÉVMUTATÓ

- Adler A. 40.
 Szt. Ágoston 58, 100, 102, 110,
 124, 130—136.
 Apponyi A. 71.
 Aquinoi Szt. Tamás 13, 21, 33—
 34, 55—56, 102, 124, 136—
 143.
 Aristoteles 13, 18, 21, 26, 37, 42,
 55, 71, 93, 97—98, 107, 123—
 129, 137, 139—141.
 Barret-Browning E. 109.
 Bauch Br. 17, 67.
 Bergson 148, 149.
 Szt. Bernát 102.
 Böhm K. 21, 161—163.
 Brandenstein B. 42, 165—166.
 Brentano, Fr. 21.
 Clarke 144.
 Cudworth 144.
 Dante 108.
 Dékány I. 166—169.
 Diels 44.
 Dilthey 148.
 Empedokles 124.
 Epiktetos 129.
 Faust A. 69.
 Fichte 87, 148.
 Foerster Fr. W. 89—90.
 Freud 50.
 Goedeckemeyer A. 128.
 Goethe 27, 37, 61, 142.
 Hartmann N. 10, 43, 70, 149, 157,
 159—160.
 Hedvig I. kir. 111.
 Hegel 148.
 Herakleitos 44, 74.
 v. Hildebrand D. 8, 25, 161.
 Höffding 89.
 Hume 144.
 Hutcheson 144.
 Jagello 112.
 Jodl F. 38.
 Joël K. 124.
 Kant 11—12, 27—29, 50, 88, 122—
 123, 136, 144—146, 148, 153.
 Keyserling 47, 148—149.
 Kierkegaard 146—148.
 Kolnai A. 158—159.
 Kornis Gy. 60, 84.
 Leibniz 77, 145.
 Lippmann O. 118.
 Lipps W. 70.
 Marcus Aurelius 129.
 Mausbach 135.
 Messer A. 157.
 Münsterberg H. 11, 148.
 Nagy Lajos kir. 111.
 Nagy Sándor 97.
 Natorp 148.
 Nietzsche 83, 150, 156, 159.
 Parmenides 124.
 Pauler Á. 19, 23—24, 35, 126,
 163—165.
 Szt. Pál 102.
 Petőfi 87.
 Plant P. 118.
 Platon 22, 42, 50, 52, 61, 103,
 107, 123—126, 128, 136.
 Plotinos 106, 129, 164.

- Prohászka O. 33, 46.
Przywara E. 146—147.
Pythagoras 113—114.
Rickert 148.
Rilke R. M. 69.
v. Scheffer T. 112.
Scheler M. 8, 10, 12, 16, 21, 80,
83, 140, 148—149, 150—157,
159.
Schopenhauer 57, 78, 125.
Schütz A. 47.
Seneca 129.
Shaftesbury 144.
Simmel G. 57, 99.
Sokrates 16, 103, 118.
Sophokles 90.
Spranger 148, 157—158, 166, 169.
Spinoza 143, 145.
Stern W. 77.
Széchenyi I. 87.
Szienai Szt. Katalin 38.
Szt. Terézia 102—103.
Vilmos o. hg. 111.
Windelband 148.

TARTALOM

Előszó. — — — — —	3
<i>Első rész. Bevezetés.</i> — — — — —	5
1. Etikai érték és pszichikai lét. — — — — —	5
2. Az etika tárgykörének felosztása. — — — — —	14
3. A szubjektív jószág kutatásának módszere. — — — — —	18
<i>Második rész. A szintetikus, tökéletes szeretet.</i> — — — — —	23
4. Jóakarat, erény, gáncstalanság. — — — — —	23
5. Önuralom és gyengeség. Önuralom és erény. — — — — —	26
6. Az erények osztályozása. — — — — —	31
7. Az erőt kifejező erények leírása. — — — — —	37
8. A tisztelő erények. — — — — —	45
9. A szerető erények. — — — — —	52
10. A tökéletes (szintetikus) szeretet. — — — — —	54
11. Szeretet és misztikum. Metafizikai szempontok. — — — — —	65
12. Szubjektív jószág és normatív etika. — — — — —	70
<i>Harmadik rész. A specifikus szeretet fajtái.</i> — — — — —	75
13. Tökéletes és specifikus szeretet. — — — — —	75
14. A felebaráti szeretet (<i>agapé, caritas</i>). — — — — —	87
15. Az önszeretet. — — — — —	94
16. A barátság. — — — — —	98
17. A szerelem és házasság filozófiájához. — — — — —	103
18. Szeretet és megismerés. Az igazság szeretete. — — — — —	113
19. Szeretet és tisztelet. Szeretet és félelem. — — — — —	119
<i>Negyedik rész. Történeti áttekintés.</i> — — — — —	123
20. Platon és Aristoteles. — — — — —	123
21. Szent Agoston. — — — — —	130
22. Aquinoi Szent Tamás. — — — — —	136
23. Az újkor. — — — — —	143
24. Modern etikai irányok és gondolkodók. — — — — —	148
25. A magyar erkölcsbölcselet néhány képviselője. — — — — —	161

